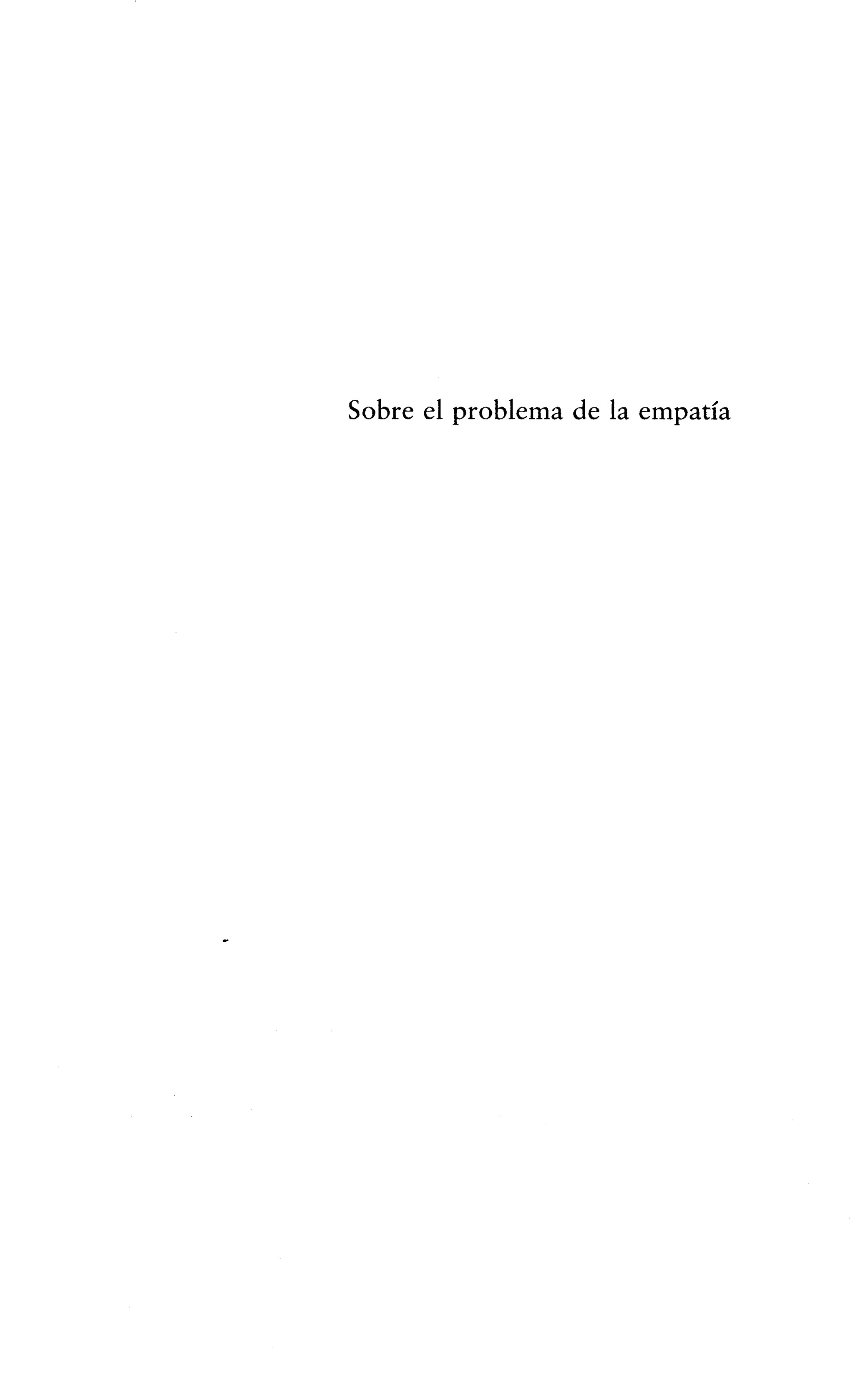
EDITH STEIN

Sobre EDITORIAL TROTTA

EL PROBLEMA DE LA EMPATÍA

En 1905 Edmund Husserl introdujo en su pensamiento el concepto de empatía. Entendía por tal la experiencia de la conciencia ajena y de sus vivencias, a diferencia de la experiencia que la propia conciencia hace de sí misma. Sin embargo, el primer estudio fenomenológico extenso sobre este tema es la tesis doctoral de su discípula Edith Stein. Leída en 1916, fue publicada parcialmente al año siguiente con el título *Zum Problem der Einfühlung* (Sobre el problema de la empatía). En ella, Stein establece una distinción cualitativa de las conciencias subjetivas basándose en el contenido peculiar de sus corrientes de vivencias. Dado que esta alteridad cualitativa no le parece posible a Stein si se permanece en el yo puro, plantea implícitamente la inconsistencia de la reducción trascendental e inicia lo que será una constante de su pensamiento: la posibilidad de una lectura realista del problema fenomenológico de la constitución. No obstante, tan importante como el estudio de la empatía es el de la estructura del sujeto empatizado y del que empatiza.



Sobre el problema de la empatía

Sobre el problema de la empatía

Edith Stein

Prefacio, traducción y notas
de José Luis Caballero Bono

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Zum Problem der Einfühlung

Edición original de 1917, publicada por
Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke mbH, München

Derechos para la edición castellana cedidos por la
Editorial Monte Carmelo, Burgos

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-8164-630-6
Depósito Legal: M-9607-2011

Impresión
Impulso Global Solutions, S.A.U.

CONTENIDO

PREFACIO

Los recuerdos autobiográficos de Edith Stein delatan a menudo una fina capacidad de observación y de elaboración introspectiva de las impresiones recibidas de su entorno personal. Tal vez esta dote ha predispuesto pronto sus intereses intelectuales hacia el terreno de las relaciones intersubjetivas. Matriculada en Germánicas e Historia en Breslau, la ciudad que la vio nacer en 1891, Stein se aplica al estudio de la psicología empírica de la mano de Louis William Stern. Pero la trayectoria de la joven universitaria toma un rumbo nuevo al leer las *Investigaciones lógicas*, de Edmund Husserl, en las navidades de 1912. Aceptar el magisterio de Husserl va a significar la trasposición de aquellos intereses primigenios a un palio nuevo. El dominio en el que ahora cobrarán forma ya no es el de la psicología empírica, sino el de la fenomenología.

Cuando Edith Stein llega a Gotinga en abril de 1913 para escuchar a Husserl, la fenomenología está creando escuela, alentando la efervescencia intelectual de sus jóvenes cultivadores y granjeándose el respeto de los eruditos. No es incorrecto decir que su primer semestre en Gotinga es tan decisivo en el orden intelectual como lo será en el orden religioso la lectura de santa Teresa en el verano de 1921. Y es precisamente en aquella sazón cuando el concepto de empatía cobra en ella el relieve de un tema digno de ser investigado. Cómplice de ese proceso ha podido ser la precoz lectura de la fundamental obra de Husserl *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En ella se alude más de una decena de veces a la empatía para terminar el autor instando al estudio de esta vivencia peculiar y del papel que desempeña

en la constitución de un mundo objetivo, común a los diversos sujetos que entran en relación recíproca mediante empatía. Pero fueron sobre todo las referencias verbales del propio Husserl a lo largo del curso «Naturaleza y espíritu» (1913) las que despertaron la curiosidad de su aventajada alumna. Aunque es cierto que en ellas no ofreció una definición formal de empatía, sí que planteó su relevancia teórica y su entronque histórico, especialmente con la psicología de Theodor Lipps.

No es de extrañar, por tanto, que, a la larga, el concepto de empatía que sostiene Edith Stein coincida exactamente con el de su maestro: aprehensión de las vivencias ajenas, apercibimiento del vivenciar de otro. Otra cosa es que su explicación de cómo esto es posible sea divergente de la que Husserl había dado hasta entonces. Es, en general, una pregunta inquietante hasta qué punto Edith Stein ha sido fiel en su tesis doctoral a la fenomenología y a la dirección que ésta ya había tomado, la fenomenología trascendental. Como es asimismo del mayor interés comprobar si su actitud posterior hacia ella no está básicamente delineada en este escrito. Por lo demás, tampoco sorprende, dado el precedente, que entre la pléyade de autores con los que Stein se confronta en su trabajo de doctorado brille con luz propia Theodor Lipps. Su discrepancia con él le lleva a finos análisis como el que deslinda los conceptos de *einfühlen* (empatizar), *mitfühlen* (cosentir) y *einsfühlen* (sentir a una).

Sin embargo, en medio de la densa complejidad de un escrito académico como el presente, conviene no perder de vista el argumento principal. Una vez definida la esencia de la empatía, o sea, cumplido lo que Husserl llamaba reducción eidética, y una vez que la autora ha justificado la pretensión de captar en mí algo trascendente a mí como son las vivencias de otros, el contenido se torna eminentemente antropológico. Lo que interesa es determinar, como Stein reconoció retrospectivamente, la estructura de los sujetos que entran en relación empática. Dicha estructura está definida por el hecho de ser individuos psicofísicos y personas espirituales. En punto a lo primero, sus constitutivos básicos son el cuerpo vivo y la unidad sustancial que la filósofa llama alternativamente alma o psique. En cuanto a lo segundo, el constitutivo que permite hablar de persona es el espíritu, «la conciencia como correlato del mundo de objetos», la apertura, en suma, que falta al individuo psicofísico infraespiritual. La empatía misma es un acto espiritual y tiene su condición de posibilidad en el espíritu del sujeto. Cuerpo vivo, alma, espíritu, son los constitutivos de la persona propia y ajena que va decantando la experiencia empática.

Naturalmente que esta línea argumental no empece los mil vericuetos que pueden atraer la curiosidad del estudioso, como pueden ser las huellas visibles de presencias no estrictamente husserlianas: la relevancia de los valores, su objetividad y su jerarquía remiten a Max Scheler; el análisis del movimiento deja entrever la traza de Adolf Reinach; la problemática fundamentación de las ciencias del espíritu dirige la atención de Edith Stein hacia Wilhelm Dilthey, un autor al que ella evalúa de manera peculiar...

Resulta difícil exagerar la importancia de *Sobre el problema de la empatía* en el conjunto de la obra de Edith Stein. Desde el punto de vista científico bastaría recordar que la profundización en la causalidad y la motivación como legalidades respectivas de la psique y del espíritu le conduce a elaborar dos tratados entre 1918 y 1919: *Causalidad psíquica* e *Individuo y comunidad*. En esta misma línea acomete en 1920 el estudio de una formación social específica en el tratado *Una investigación sobre el Estado*. Las formaciones comunitarias y societarias nacen, en efecto, de esa «comprensión espiritual» que no es sino la empatía en el nivel personal y no meramente psicofísico, y que permite la constitución de vivencias supraindividuales.

Pero hay otro aspecto de índole más biográfica en el que Edith Stein ha querido dar el protagonismo a la empatía: la tematización de la vivencia religiosa. Si bien se atiende al proceso interior que conduce a la discípula de Husserl hasta el cristianismo, se descubre que la primera formulación intelectual de su vivencia religiosa viene hecha en términos de una empatía cuyo correlato carece de corporalidad. Es decir, como una respuesta afirmativa a la pregunta acerca de semejante posibilidad con la que concluía la tesis doctoral. La afirmación, no exenta de cautelas, se encuentra en el manuscrito que la autora inició en 1917 y que se conoce como *Introducción a la filosofía*.

Mas si todavía quieren buscarse repercusiones posteriores bastará comprobar que el diseño antropológico de cuerpo vivo-alma-espíritu se mantiene hasta los últimos escritos de Edith Stein, y que la problemática semiológica, con sus ecos lippseanos, que figuraba en la tesis reaparece en *Ciencia de la cruz*, la obra que le ocupaba cuando fue detenida y conducida a la muerte en agosto de 1942. Tal vez quepa ver en ello una incitación a meditar el significado último de un final tan inhumano como el que le reservaba Auschwitz.

El lector tiene en *Sobre el problema de la empatía* la traducción de un clásico de las horas doradas de la fenomenología. Sin

que haya detrimento en la unidad de sentido, no ha de olvidarse que está hecha sobre la parte de la tesis doctoral que Edith Stein publicó en 1917. Las partes I, V y VI no fueron publicadas, tal vez por motivos económicos, y se consideran hoy perdidas. Nuestra versión ha tratado de evitar tecnicismos corrientes en traducciones de textos fenomenológicos, buscando suplantarlos por expresiones más afines al genio de nuestra lengua. Aunque el texto está escrito por una mujer, en las formas en primera persona que expresan género se ha usado el masculino queriendo darle con ello el significado neutro que corresponde a una disertación académica. Ello no nos aparta del alemán. Asimismo se ha respetado el modo de citar empleado por Edith Stein. Las citas son siempre incompletas desde el punto de vista de la metodología. En algún caso son incorrectas, aludiendo más al argumento de una obra o a una parte de ella que a su título exacto. También nos hemos permitido introducir puntos y aparte, escasísimos en el original, amoldándonos al ritmo del pensamiento expresado en cada parágrafo o apartado. De esta manera creemos haber aliviado la impresión de apelmazamiento que presenta el texto alemán. Hemos aminorado, en fin, el uso de la abreviatura «z. B.» (*zum Beispiel*), vertida en la castellana «vg.» (verbigracia), sustituyéndola a menudo por la expresión «por ejemplo». Con estas medidas y las sugerencias que hemos recibido de Claire Marie Stubbemann el escrito se torna más accesible a la comprensión y al buen gusto.

José Luis Caballero Bono

SOBRE EL PROBLEMA DE LA EMPATÍA

(Parte II/IV del tratado presentado bajo el título
El problema de la empatía en su desarrollo histórico
y en consideración fenomenológica)

Disertación inaugural

para la

Obtención de la dignidad de Doctor

de la

Alta Facultad Filosófica

de la

Granducal Universidad badense Albert-Ludwig de Friburgo
de Brisgovia

presentada y publicada con su venia

por

Edith Stein
de Breslau

Halle

Imprenta de la Waisenhaus

1917

Director: Señor Profesor Dr. Husserl

El examen riguroso tuvo lugar el 3 de agosto de 1916

A mi madre

PRÓLOGO

El trabajo completo del que están tomadas las exposiciones siguientes comenzaba con una presentación puramente histórica de los problemas que han aparecido, uno tras otro, en la bibliografía existente sobre la empatía: la empatía estética, la empatía como fuente de conocimiento del vivenciar ajeno, la empatía ética, etc. Yo encontré estos problemas, que en mi presentación separé, mezclados unos con otros en el tratamiento y, además, indisociados respectivamente el aspecto cognoscitivo teórico, el puramente descriptivo y el psicogenético de los problemas en cuestión. En esta mezcla vi el motivo que hasta ahora ha impedido una solución satisfactoria.

Me pareció que era menester ante todo poner en evidencia el problema fundamental desde el que se pueden entender todos los demás y someterlo a una investigación radical. Al mismo tiempo, me pareció necesario este trabajo positivo como fundamento de una toma de posición crítica respecto a los resultados vigentes.

Como problema fundamental reconocí la cuestión de la empatía como experiencia de sujetos ajenos y de su vivenciar. Esta cuestión es examinada en las exposiciones siguientes. Soy muy consciente a este respecto de que los resultados positivos a los que llego sólo son una pequeña contribución para presentar lo que aquí queda por hacer. Además, circunstancias especiales me han impedido retocar cuidadosamente el trabajo una vez más antes de la publicación. Es decir, que desde que lo presenté a la Facultad, en mis funciones de asistente privada de mi venerado maestro el señor profesor Husserl he recibido para examen los manuscritos de la parte II de sus *Ideas*, que tratan en parte las mismas cuestiones. Y naturalmente que en una nueva

ocupación con mi tema no podría por menos de aprovechar las nuevas sugerencias recibidas. A decir verdad, planteamiento del problema y método de mi trabajo han madurado del todo a partir de sugerencias que recibí del señor profesor Husserl, así que, de todos modos, es sumamente cuestionable lo que de las exposiciones siguientes puedo reclamar como mi «propiedad intelectual». Sin embargo, puedo decir que los resultados que ahora presento están obtenidos en mi propio trabajo, y esto ya no lo podría afirmar si ahora efectuase cambios.

II

LA ESENCIA DE LOS ACTOS DE EMPATÍA

§ 1. *El método de la investigación*

En la base de toda controversia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias. Se trata del desarrollo del proceso, de los efectos, del fundamento de este darse. Pero el cometido próximo es considerarlo en sí mismo e investigar su esencia. La orientación en la que hacemos esto es la «reducción fenomenológica».

Objetivo de la fenomenología es la clarificación y, con ello, la fundamentación última de todo conocimiento. Para llegar a este objetivo excluye de su consideración todo lo que es de alguna manera «dubitable», lo que puede ser eliminado. Ante todo, no hace uso de los resultados de ciencia alguna: esto es de suyo comprensible, porque una ciencia que quiere ser la clarificación última de todo conocimiento científico no puede apoyarse a su vez sobre una ciencia ya fundamentada, sino que se debe fundar en sí misma. ¿Se apoya entonces en la experiencia natural? De ninguna manera, pues esta misma, así como su continuación, la investigación de la ciencia natural, está sujeta a una interpretación variada (vg., en la filosofía materialista o idealista) y por eso se muestra necesitada de clarificación. De esta manera, todo el mundo que nos circunda, así el físico como el psicofísico, los cuerpos como las almas humanas y animales (incluso la persona psicofísica del investigador mismo), está entregado a la exclusión o reducción. ¿Qué puede quedar todavía cuando todo está cancelado, el mundo entero y el mismo sujeto que lo vivencia? En verdad queda todavía un campo infinito de investiga-

ción pura; reflexionemos bien, pues, sobre lo que esa exclusión quiere decir.

Puedo dudar si esa cosa que veo ante mí existe, pues subsiste la posibilidad de un engaño: por eso debo excluir la posición de existencia, no me está permitido hacer ningún uso de ella; pero lo que no puedo excluir, lo que no está sometido a ninguna duda, es mi vivencia de las cosas (el aprehender percipiente, recordante o como quiera que esté determinado) con su correlato, el «fenómeno-cosa» completo (el mismo objeto como dándose en series variadas de percepciones o recuerdos), que permanece inalterado en su carácter total y puede ser hecho objeto de consideración. (Causa dificultades comprender cómo es posible que la posición de existencia deba ser suprimida y que haya de conservarse el carácter completo de la percepción. Esta posibilidad se evidencia en el caso de la alucinación. Imaginemos que alguien sufre de alucinaciones y es consciente de su mal. Se encuentra, por ejemplo, con alguien sano en una habitación, cree advertir una puerta en la pared y quiere atravesarla. Cuando el otro le llama la atención reconoce que alucina de nuevo, ya no cree que la puerta existe, es capaz de transferirse a la percepción «borrada» y podría estudiar la esencia de la percepción, incluso de la posición de existencia, aunque ahora ya no participe de ésta.) Así permanece todo el «fenómeno-mundo» después de la supresión de la posición del mundo. Y estos «fenómenos» son el objeto de la fenomenología.

Sin embargo, no se trata de aprehenderlos sólo como fenómenos singulares y explicitar todo lo implícito en ellos, yendo tras las tendencias que se resuelven en la simple tenencia del fenómeno, sino de penetrar en su esencia. Cada fenómeno es base ejemplar de una consideración de esencia. La fenomenología de la percepción no se conforma con describir la percepción singular, sino que quiere indagar lo que es «percepción en general», según su esencia, y obtiene este conocimiento del caso singular en abstracción ideante[1].

Hay que mostrar todavía lo que significa esto de que *mi* vivencia no es excluible. No es indubitable que yo, este yo empírico, con nombre y estado social, dotado de tales y tales propiedades, existe. Todo mi pasado podría ser soñado, podría ser engaño del recuerdo, por consiguiente está sometido a la exclusión y permanece sólo como fenómeno objeto de mi consideración. Pero «yo», el sujeto que viven-

1. No puedo esperar dejar totalmente claro en pocas palabras el objeto y el método de la fenomenología a quien no está familiarizado con ella, sino que debo remitir, para todas las cuestiones que se susciten, a la fundamental obra de Husserl *Ideen* [Ideas].

cia, que contempla el mundo y la propia persona como fenómeno, «yo» estoy en el vivenciar y sólo en él, y tan indubitable e incancelable como el vivenciar mismo.

Ahora se trata de aplicar a nuestro caso este modo de consideración. El mundo en el que vivo no es sólo un mundo de cuerpos físicos, además de mí también hay en él sujetos con vivencias, y yo sé de ese vivenciar. No es éste ningún saber indubitable, dado que precisamente aquí sucumbimos a tan variados engaños que, de vez en cuando, estamos inclinados a dudar de la posibilidad de un conocimiento en este terreno en general. Pero el fenómeno de la vida psíquica ajena está ahí y es indubitable, y queremos considerarlo ahora más de cerca.

Con ello no nos está prescrita claramente aún la dirección de la investigación. Podríamos partir del fenómeno concreto, completo, que tenemos ante nosotros en nuestro mundo de experiencia, del fenómeno de un individuo psicofísico que se distingue nítidamente de una cosa física. Éste no se da como cuerpo físico, sino como cuerpo vivo[2] sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está meramente incorporado a mi mundo fenomenal, sino que es el centro mismo de orientación de semejante mundo fenomenal; está frente a él y entabla relación conmigo. Y también podríamos investigar cómo se constituye en la conciencia todo aquello que nos aparece más allá del mero cuerpo físico dado en la percepción externa.

Podríamos considerar además las vivencias singulares concretas de estos individuos. Entonces veríamos que aquí aparecen diversos modos del darse y podríamos dedicarnos ulteriormente a ellos: descubriríamos que hay algo más que el darse «en relación simbólica» destacado por Lipps. En efecto, no sólo sé lo que se expresa en semblantes y gestos, sino lo que se oculta detrás. Acaso veo que alguien pone un semblante triste, pero en verdad no está afligido. Más aún, puedo oír que alguien hace una observación inoportuna y ver que se ruboriza *por* ello; entonces no sólo entiendo la observación y veo la vergüenza en el rubor, sino que conozco que él reconoce su observación como inoportuna y que se avergüenza porque la ha hecho. Ni esta motivación ni el juicio sobre su observación inoportu-

2. Al sustantivo español «cuerpo» corresponden en alemán dos términos, *Körper* y *Leib*. El primero es aplicable a cosas materiales y a seres orgánicos en cuanto cuerpos físicos. El segundo designa al cuerpo como viviente, también como animado. Es este segundo término el que traduciremos como cuerpo vivo. Correspectivamente se distinguirá entre corpóreo (*körperlich*) y corporal (*leiblich*). [*N. del T.*]

na están expresados mediante «apariencia sensible» alguna. Habría que investigar estos diferentes modos del darse y poner de relieve las eventuales relaciones de fundamentación existentes.

Pero todavía es posible hacer otra consideración más radical. Todos estos datos del vivenciar ajeno remiten a un tipo fundamental de actos en los que este vivenciar es aprehendido y que ahora, prescindiendo de todas las tradiciones históricas que tienen apego a la palabra, designaremos como *empatía*. Comprender y describir estos actos a grandes líneas debe ser nuestro primer cometido.

§ 2. *Descripción de la empatía en comparación con otros actos*

La empatía nos quedará óptimamente resaltada en su singularidad si la confrontamos con otros actos de la conciencia pura (que es el campo de nuestra consideración después del cumplimiento de la reducción ya descrita). Tomemos un ejemplo para ilustrar la esencia del acto empático. Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es este notar? Sobre lo que se basa, el de dónde concluyo el dolor, sobre eso no quiero tratar aquí. Quizá está su cara pálida y asustada, su voz afónica y comprimida, quizá también da expresión a su dolor con palabras. Todos éstos son, por supuesto, temas de investigación, pero eso no me importa aquí. Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llego a él.

a) Percepción externa y empatía

Huelga decir que yo no tengo ninguna percepción externa del dolor, siendo percepción externa un título para los actos en los que vienen al dárseme mismo acontecer y ser cósico, espacio-temporal, volviendo hacia mí este o aquel lado. Con lo cual este lado vuelto hacia mí es propio u originario en sentido específico, en comparación con los lados copercibidos aparte.

El dolor no es una cosa y no me está dado de esta manera, ni siquiera cuando lo noto «en» el semblante doloroso que percibo externamente y con el que está dado «a una». La comparación con los lados apartados del objeto visto queda cerca. Pero no es sino muy vaga, pues yo siempre puedo traer al dárseme originario nuevos lados del objeto en percepción progresiva; en principio, cualquier lado es accesible a este modo preferido del darse. Puedo contemplar por

cuantos lados quiera el semblante conmovido de dolor, mejor dicho: la torsión de la cara que empáticamente aprehendo como semblante conmovido de dolor. En principio no puedo llegar a una «orientación» en la que, en vez de ésta, esté dado originariamente el dolor mismo.

Por tanto, la empatía no tiene el carácter de percepción externa, pero desde luego que tiene algo en común con ella, a saber: que para ella existe el objeto mismo aquí y ahora. Hemos llegado a conocer la percepción externa como acto que se da originariamente. Admitido que la empatía no es percepción externa, con ello no está dicho todavía que le falte este carácter de lo «originario».

b) Originariedad y no originariedad

Aún hay algo distinto del mundo externo que nos está dado originariamente. Dándose originariamente está también la ideación en la que aprehendemos intuitivamente relaciones esenciales; la intelección, vg., de un axioma geométrico, la captación de un valor, están dándose originariamente; por último y ante todo, tienen carácter de originariedad nuestras propias vivencias tal como vienen a darse en la reflexión.

Que la empatía no es una ideación es trivial, se trata más bien de aprehender lo que es *hic et nunc*. (Si ella puede ser base para la ideación, para la adquisición de un conocimiento esencial de las vivencias, es otra cuestión.)

Queda todavía la pregunta: ¿posee la empatía la originariedad del vivenciar propio? Antes de poder dar una respuesta a esta pregunta es necesario distinguir aún más el sentido de la originariedad. Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales —¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma?[3]—. Pero no todas las vivencias están *dándose* originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía, tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. Y el carácter de la presentificación es un momento esencial inmanente a estos actos, no una determinación obtenida de

3. El uso del término «originario» para la parte de acto de la vivencia puede ser llamativo. Lo empleo porque creo que aquí se da de hecho el mismo carácter que se denomina así en el correlato. Suprimo adrede la expresión «vivencia actual», que me es familiar para ello, porque la necesito para otro fenómeno (para el «acto» en sentido específico, la vivencia en la forma del «cogito», del «estar dirigido a») y quisiera evitar el equívoco.

los objetos. En fin, está todavía la cuestión del darse mismo de las vivencias propias: para cada vivencia existe la posibilidad del darse originario, es decir, la posibilidad de existir ya como corporalmente propia para la mirada reflexiva del yo viviente en ella. Existe además la posibilidad de un modo no originario de darse las vivencias propias: en el recuerdo, la espera, la fantasía. Y ahora podemos volver a suscitar la pregunta: ¿conviene la originariedad a la empatía? ¿En qué sentido?

c) Recuerdo, espera, fantasía y empatía

Reconocemos una amplia analogía entre los actos de empatía y los actos en los que lo que uno mismo vivencia no está dado originariamente. El recuerdo de una alegría es originario en cuanto acto de la presentificación que ahora se cumple, pero su contenido —la alegría— es no-originario; tiene todo el carácter de la alegría, de manera que yo podría estudiarlo en su lugar, pero ella no existe como originaria y en propio, sino como habiendo estado viva una vez (donde este «una vez», el punto temporal de la vivencia pasada, puede estar determinado o no estarlo). La no originariedad de ahora remite a la originariedad de entonces, el entonces tiene el carácter de un antiguo «ahora», por tanto el recuerdo tiene carácter de posición y lo recordado tiene carácter de ser.

Además, hay una doble posibilidad: el yo, el sujeto del acto de recuerdo, puede echar una mirada retrospectiva sobre la alegría pasada en este acto de la presentificación, entonces la tiene como objeto intencional, y con ella y en ella tiene su sujeto, el yo del pasado. Así que el yo de ahora y el yo de entonces están frente a frente como sujeto y objeto, no se da una coincidencia de ambos aunque esté presente la conciencia de la mismidad. Pero esta conciencia de la mismidad no es una identificación explícita, y además subsiste la diferencia entre el yo originario que recuerda y el yo no originario recordado. El recuerdo puede adoptar entonces otras modalidades de actuación.

El acto uniforme de la presentificación en el que lo recordado aparece ante mí como totalidad implica tendencias que —llevadas a su despliegue— descubren los «rasgos» contenidos en su curso temporal, cómo la totalidad de la vivencia recordada se constituyó una vez originariamente[4]. Este proceso de despliegue puede ocurrir

4. A decir verdad, el transcurrir de las vivencias pasadas representa la mayoría de las veces un *abrégé* del curso originario de las vivencias (en pocos minutos podemos

pasivamente «en mí», o bien puedo ejecutarlo activamente paso a paso. Y además es posible que yo cumpla la afluencia de recuerdos, sea pasiva o activa, sin reflexión, sin tener en modo alguno a la vista el yo-presente, el sujeto del acto de recuerdo. O bien es posible que yo me remonte expresamente a aquel punto temporal en la corriente continua de vivencias y deje despertarse otra vez la secuencia de vivencias de entonces, viviendo en la vivencia recordada en vez de volverme a ella como objeto: desde luego que el recuerdo es en todo caso presentificación, su sujeto es no originario a diferencia del que realiza el recuerdo.

La ejecución re-productiva de la antigua vivencia es la aclaración plenaria de lo entendido vagamente al inicio. Al final del proceso hay una nueva objetivación: la vivencia pasada, que primero apareció ante mí como un todo y a la que entonces, transfiriéndome, descompuse, la recompongo de nuevo al final en un «apresamiento aperceptivo».

El recuerdo (en las diferentes formas de actuación) puede acusar diversas lagunas. Así, es posible que recordando presentifique para mí una situación pasada sin poder acordarme de mi conducta interior frente a esa situación. Mientras ahora me remonto a aquella situación se presenta un sucedáneo en lugar del recuerdo que falta, una imagen de la conducta pasada que, sin embargo, no aparece como presentificación de lo pasado, sino como compleción de la imagen del recuerdo reclamada por el sentido del todo. El mismo recordar puede revestir carácter de duda, de sospecha, de probabilidad, pero nunca carácter de ser.

El caso de la espera es tan paralelo que resulta innecesario tratarlo específicamente. En cambio, habría algo que decir sobre la fantasía. También aquí se encuentran diversas posibilidades de actuación: el aparecer de una vivencia de la fantasía como totalidad y el cumplimiento paso a paso de las tendencias implícitas en ella.

Mientras vivo la vivencia de la fantasía no encuentro ninguna distancia temporal rellenada por una continuidad de vivencias entre el yo que fantasea y el yo fantástico (salvo que se trate precisamente de recuerdo o espera fantásticos). Es claro que también aquí hay que establecer una distinción: el yo que crea el mundo de la fantasía es originario, mientras que el yo que vive en él es no-originario. Y las vivencias fantásticas están caracterizadas frente a las recordadas por el hecho de que no se dan como presentificación de vivencias reales,

recapitular los acontecimientos de años): un fenómeno que merece una investigación propia.

sino como forma no originaria de vivencias presentes; teniendo en cuenta que «presente» no alude a un ahora del tiempo objetivo sino al ahora vivenciado que, en este caso, sólo se puede objetivar en un ahora «neutral»[5] del tiempo de la fantasía.

A esta forma neutralizada (es decir, no-posicional) del recuerdo de presente (la presentificación de algo ahora real pero no dado corporalmente) se oponen un retrorrecuerdo y un prorrecuerdo neutralizados, es decir, una fantasía del pasado y del futuro, una presentificación de vivencias pasadas y futuras no reales.

También es posible que mirando dentro del reino de la fantasía (como también del recuerdo y de la espera) me encuentre a mí mismo dentro, es decir, a un yo que reconozco como a mí, aunque esa unidad no constituye una continuidad de vivencia que enlaza a ambos, es como si viese mi imagen reflejada en el espejo (piénsese, por ejemplo, en la vivencia que cuenta Goethe en *Poesía y Verdad*, cómo él, tras la despedida de Federico, viniendo desde Sesenheim, se encuentra de camino a sí mismo en su forma futura). Pero no me parece que este caso haya de entenderse como auténtica fantasía de las vivencias propias, sino como un caso análogo a la empatía y que sólo desde ésta puede ser entendido.

Tratemos entonces de la empatía misma. También aquí se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido. Y este contenido es una vivencia que de nuevo puede presentarse en diversos modos de actuación, como recuerdo, espera, fantasía. Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (vg., la tristeza que «leo en la cara» a otros); pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me ha transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su sujeto, en su lugar. Y sólo tras la clarificación lograda en la ejecución, me hace frente otra vez la vivencia como objeto[6].

5. Para el concepto de neutralización, cf. *Ideen* [Ideas] de Husserl, pp. 222 ss.

6. Que la «objetivación» de la vivencia empatizada, que se destaca en contraste con mi vivencia propia, pertenece a la interpretación de la vivencia ajena, ha sido acentuado repetidamente, vg., por Dessoir (*Beiträge* [Contribuciones], p. 477). Si, por otra parte, Lange (*Wesen der Kunst* [Esencia del arte], pp. 139 ss) establece una diferencia entre la «ilusión subjetiva de movimiento», el movimiento que creemos ejecutar a la vista de un objeto y el movimiento «objetivo», el movimiento que atribuimos al objeto, entonces hay que notar que no son dos modos de consideración que no tienen nada que ver entre sí y sobre los que se podrían construir teorías totalmente contra-

Tenemos, pues, tres grados de actuación o modalidades de actuación en todos los casos considerados de presentificación de vivencias, puesto que no siempre se recorren todos los grados en cada caso concreto, sino que frecuentemente se está satisfecho con uno de los inferiores: 1.°, la aparición de la vivencia; 2.°, la explicitación plenaria; 3.°, la objetivación comprehensiva de la vivencia explicitada. En el primer y tercer grado, la presentificación representa el paralelo no originario de la percepción, mientras que en el segundo grado corresponde a la actuación de la vivencia. Mas el sujeto de la vivencia empatizada —y ésta es la novedad fundamental frente al recuerdo, la espera, la fantasía de las propias vivencias— no es el mismo que realiza la empatía, sino otro. Ambos están separados, no ligados como allí por una conciencia de la mismidad, por una continuidad de vivencia. Y mientras vivo aquella alegría del otro no siento ninguna alegría originaria, ella no brota viva de mi yo, tampoco tiene el carácter del haber-estado-viva-antes como la alegría recordada. Pero mucho menos aún es mera fantasía sin vida real, sino que aquel otro sujeto tiene originariedad, aunque yo no vivencio esa originariedad; la alegría que brota de él es alegría originaria, aunque yo no la vivencio como originaria. En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario. Así tenemos, en *la empatía, un tipo sui géneris de actos experienciales*.

La tarea que había de cumplirse era resaltarlos en su singularidad antes de afrontar cualquier otra cuestión (si tal experiencia es válida, por qué vía se realiza). Y hemos conducido esta investigación en la más pura generalidad: la empatía que considerábamos y tratábamos de describir es la experiencia de la conciencia ajena en general, sin tener en cuenta de qué tipo es el sujeto que tiene la experiencia y de qué tipo el sujeto cuya conciencia es experimentada. El discurso ha tratado sólo del yo puro, del sujeto del vivenciar, sea desde el lado del sujeto cuanto del objeto, y nada diferente fue introducido en la investigación. Así aparece la experiencia que un yo en general tiene de otro yo en general. Así aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprehende también, como creyente, el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios; y no de modo diferente puede Dios aprehender la vida del hombre. Dios, en cuanto poseedor de un conocimiento perfecto, no se engañará sobre las vivencias de los hombres como los hombres se engañan entre sí sobre sus vivencias.

puestas (estética de la empatía y estética de la ilusión), sino que ambos son los estadios descritos, las formas de actuación de la empatía.

Pero tampoco para Él llegan a ser propias las vivencias de los hombres ni adoptan el mismo modo de darse.

§ 3. *Confrontación con otras descripciones de la empatía —especialmente con la de Lipps— y continuación del análisis*

Naturalmente que con esta puesta de relieve sumaria de la esencia de la «empatía en general» se ha hecho poco. Ahora debe más bien investigarse cómo se diversifica ésta en cuanto experiencia de los individuos psicofísicos y de sus vivencias, de la personalidad, etc. Desde luego que ya desde los resultados obtenidos se puede hacer una crítica a algunas teorías históricas sobre la experiencia de la conciencia ajena, y de la mano de esta crítica hay que completar todavía en varias direcciones el análisis realizado.

La descripción que Lipps ofrece de la vivencia de la empatía concuerda en muchos puntos con la nuestra (prescindimos de la hipótesis genético-causal sobre el desarrollo de la empatía —la teoría de la imitación interna— que en él está mezclada casi por doquier con la descripción pura). Ciertamente, él no conduce su investigación en la generalidad pura, sino que se atiene al ejemplo del individuo psicofísico y al caso del «darse simbólico», pero sin duda que los resultados que ahí alcanza hay que generalizarlos parcialmente.

a) Puntos concordantes

Lipps describe la empatía como una «participación interior» en las vivencias ajenas que viene a equivaler al grado superior de la empatía descrito por nosotros, grado donde nos encontramos «cabe» el sujeto ajeno y dirigidos con él a su objeto. Él acentúa la objetividad o el carácter «reivindicativo» de la empatía, y con ello expresa lo mismo que nosotros cuando la caracterizamos como una clase de actos experienciales. Además, indica el parentesco de la empatía con el recuerdo y la espera. Pero así y todo llegamos en seguida a un punto donde nuestros caminos se separan.

b) La tendencia al vivenciar completo

Lipps habla de que cada vivencia de la que tengo conocimiento —tanto la recordada y la esperada como la empatizada— «tiende» a llegar a ser completamente vivenciada. Y llega a ser tal si nada se opone a

ella en mí, con lo que también el yo que hasta ahora era objeto, sea el yo pasado o futuro, propio o ajeno, llega a ser vivenciado así. Y a este completo vivenciar la vivencia ajena lo denomina igualmente empatía, más aún, sólo en eso ve la empatía completa respecto de la cual aquella otra es el grado preliminar imperfecto.

Esta concepción concuerda con la nuestra en que en aquella segunda forma del recuerdo, de la espera, de la empatía, el sujeto de la vivencia recordada, esperada, empatizada, no es objeto en sentido propio; pero negamos que haya una completa coincidencia con el yo que recuerda, que espera o que empatiza, que ambos lleguen a ser uno.

Lipps confunde el ser transferido dentro de la vivencia objetivamente dada y el cumplimiento de las tendencias implícitas con el paso del vivenciar no originario al originario. Un recuerdo está completamente realizado y acreditado cuando se han seguido todas las tendencias de explicitación y se ha establecido la continuidad de vivencias hasta el presente. Pero con ello no se ha convertido la vivencia recordada en una originaria. La toma de posición presente hacia los hechos recordados es completamente independiente de la toma de posición recordada. Yo me puedo acordar de una percepción y estar ahora convencido de que entonces estuve sometido a un engaño. Me puedo acordar de mi malestar en una situación embarazosa y divertirme ahora deliciosamente sobre esa situación. El recuerdo no es en este caso más imperfecto que cuando adopto otra vez la misma toma de posición de entonces. Admitimos que es posible un salto de lo recordado, de lo esperado, de lo empatizado, a la vivencia originaria propia, pero negamos que todavía haya recuerdo, espera, empatía, tras el cumplimiento de aquella tendencia.

Consideremos el caso más de cerca. Yo me represento vivamente una alegría pasada, vg., sobre un examen aprobado. Me transfiero dentro de ella, es decir, en ella me dirijo al feliz acontecimiento, me lo imagino en toda su satisfacción y de repente me doy cuenta de que yo, el yo originario que recuerda, estoy lleno de alegría; yo me acuerdo del acontecimiento feliz y tengo alegría originaria por el acontecimiento recordado. Pero la alegría recordada y el yo recordado han desaparecido o, como mucho, persisten junto a la alegría originaria y al yo originario.

Esta alegría originaria de acontecimientos pasados es también posible directamente, a través de la mera presentificación del acontecimiento, sin que me acuerde de la alegría de entonces y sin que primero tenga lugar el paso del vivenciar recordado al originario. Finalmente existe la posibilidad de que yo tenga alegría originaria

por la alegría pasada, con lo cual se destaca de manera especialmente nítida la diferencia entre ambas.

Tratemos ahora de la vivencia empática paralela. Mi amigo viene hacia mí radiante de alegría y me cuenta que ha aprobado su examen. Aprehendo empáticamente su alegría y en tanto que me transfiero dentro de ella comprendo la satisfacción del acontecimiento, y por ello tengo ahora alegría originaria propia. También es posible esta alegría sin que primero aprehenda la alegría del otro: apenas entra el candidato a examen en el expectante círculo familiar que aguarda y comunica el resultado satisfactorio, se alegrarán originariamente desde el principio por este resultado. Y sólo cuando se han «alegrado bastante» ellos mismos, se alegrarán de su alegría y tal vez —ésta es la tercera posibilidad— se deleitarán por su alegría[7]. Pero aquello por lo que su alegría nos está dada no es ni la alegría originaria por el resultado ni la alegría originaria por su alegría, sino aquel acto no originario que antes designábamos como empatía y hemos descrito más de cerca.

En cambio, si nos ponemos en lugar del yo ajeno según el modo antes descrito para el recuerdo, en tanto que lo suplantamos y nos circundamos de su situación llegamos a una vivencia «correspondiente» a esa situación, y en tanto que emplazamos de nuevo al yo ajeno en su lugar y le adscribimos aquella vivencia llegamos a un saber sobre su vivenciar. (Según Adam Smith, éste es el modo de darse el vivenciar ajeno.) Este procedimiento puede aparecer como complementario cuando la empatía falla, pero no es propiamente experiencia. Este sucedáneo de la empatía bien se podría imputar a las «suposiciones», pero no —como quiere Meinong[8]— a la empatía misma. Y si la empatía ha de tener el sentido definido rigurosamente por nosotros, a saber, experiencia de la conciencia ajena, entonces es empatía sólo la vivencia no-originaria que manifiesta una originaria, pero no la originaria ni la «supuesta».

c) Empatía y cosentir

Si junto a la alegría originaria por el feliz resultado persiste la empatía —es decir, el aprehender la alegría del otro— y además es cons-

7. A tales sentimientos que se refieren a sentimientos de otros los ha designado Groethuysen como «compasión» (*Das Mitgefühl* [La compasión], p. 233). De ella hay que distinguir rigurosamente nuestro «cosentir», que no está dirigido a sentimientos ajenos, sino a su correlato; cosintiendo no me alegro de la alegría del otro, sino de aquello de lo cual él se alegra.

8. *Über Annahmen* [Sobre suposiciones], pp. 233 ss.

ciente el resultado como satisfactorio en cuanto tal para él, entonces podemos designar al acto en cuestión como congratulación o, más generalmente, *cosentir*[9]. (Acaso puede ser satisfactorio también para mí, por ejemplo, cuando aquel examen aprobado es condición previa para un viaje en común y yo me alegro por él como valor intermedio.)

Alegría cosentida y empatizada no necesitan ser en modo alguno la misma según el contenido (según la cualidad no lo son, porque la una es vivencia originaria y la otra no-originaria): la alegría del más cercanamente implicado será en general más intensa y, la mayoría de las veces, también más duradera que la congratulación de los demás; pero también es posible que la congratulación de los otros sea más intensa, bien sea que ellos son por naturaleza capaces de sentimientos más intensos que él, bien sea que son «altruístas» para quienes los «méritos para los otros» significan *eo ipso* más que los «méritos para ellos mismos», o bien sea, finalmente, que aquel acontecimiento ha perdido valor por circunstancias desconocidas para ellos. En cambio, la alegría empatizada es, según su pretensión, igual bajo cualquier concepto a la alegría aprehendida; en todos los casos y en el caso ideal (donde no hay lugar a engaño) tiene el mismo contenido y sólo otro modo de darse.

d) Empatía negativa

Lipps ha denominado empatía completamente positiva a la vivencia originaria descrita que se puede anudar a la empatizada, y a ella ha contrapuesto una empatía negativa: el caso en el que aquella tendencia de la vivencia de empatía a convertirse en vivenciar originario propio no puede realizarse porque «algo en mí» se opone a ella, una vivencia propia momentánea o la constitución de mi personalidad. Vamos a investigar también esto más de cerca y de nuevo en la generalidad pura.

En la «personalidad», como un yo-presente cualitativamente formado, hay trascendencias que están sometidas a la exclusión misma y sólo son tomadas en consideración como fenómenos para nosotros. Tomemos el siguiente caso: en el momento en que mi amigo me da la alegre noticia estoy imbuido por la tristeza de la pérdida de un ser querido, y esta tristeza no tolera un cosentir la alegría que aprehendo

9. Para la misma concepción sobre la comprensión del empatizar (o, como él dice, del comprender los sentimientos de otro) y del cosentir, ver Scheler, *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 4 s.

empáticamente; eso origina un antagonismo (que debe ser de nuevo entendido no como real, sino como fenomenal) en cuanto que hay que distinguir aquí dos grados: el yo que vive totalmente en la tristeza quizá tiene aquella vivencia empática prevalentemente como «vivencia de trasfondo» —comparable a las partes periféricas del campo visual que no son desde luego vistas como objetos intencionales en sentido pleno, como objetos de dedicación actual— y se siente ahora arrastrado en cierto modo hacia dos lados, en cuanto ambas vivencias pretenden ser «cogito» en sentido específico —esto es, actos en los cuales el yo vive y se dirige al objeto—, buscan transferirlo dentro de sí, y en esto consiste precisamente la vivencia de la discrepancia. Discrepancia, ante todo, entre la vivencia propia actual y la vivencia de la empatía. Y además es posible que el yo sea transferido dentro de la vivencia de la empatía, que él se dirija en ella al objeto de satisfacción, pero que aquella otra inclinación no desaparezca y no pueda surgir una alegría actual.

Sin embargo, en ambos casos no parece tratarse de ninguna peculiaridad específica del empatizar o del cosentir, sino de una de las formas típicas del paso de un «cogito» a otro en general. Hay diversos pasos de este género: un *cogito* puede vivir plenamente en sí mismo y entonces yo puedo deslizarme «del todo espontáneamente» a otro. Además, mientras vivo en un *cogito* puede aparecer otro y transferirme hacia dentro de sí sin encontrar resistencia. En fin, las tendencias implícitas en el *cogito* y todavía no cumplidas pueden hacer frente reprimiendo el paso a un nuevo *cogito*. Y todo esto es tan posible en el percibir, en el recordar, en las reflexiones teoréticas, etc., como en el empatizar.

e) Empatizar y sentir a una

Aún quisiera investigar también algo más de cerca aquella unidad antes desechada del yo propio y el ajeno en la empatía. En tanto que la empatía es empatía completa, dice Lipps, no hay ninguna distinción entre el yo propio y el ajeno (y esto es lo que precisamente ya no podemos admitir como empatía), sino que ambos son uno. Por ejemplo, yo soy uno con el acróbata en cuyos movimientos participo interiormente al contemplarlo. Sólo en tanto que salgo de la empatía completa y reflexiono sobre mi «yo real» sobreviene la distinción, las vivencias que no proceden de mí aparecen como pertenecientes «al otro» e incumbiendo a sus movimientos.

Si esta descripción fuera justa sería suprimida con propiedad la diferencia entre vivenciar ajeno y propio, así como entre yo ajeno y

propio; la diferencia sólo se realizaría a través del enlace con distintos «yoes reales», es decir, individuos psicofísicos.

Con ello permanecería completamente incomprensible lo que hace a mi cuerpo vivo mío y al ajeno ajeno, porque ya que vivo del mismo modo así «en» uno como en otro experimento del mismo modo los movimientos del uno como del otro.

Pero aquella afirmación se refuta no sólo mediante sus consecuencias, sino que es una descripción evidentemente falsa. Yo no soy uno con el acróbata, sino sólo «cabe» él; yo no ejecuto sus movimientos realmente, sino sólo «quasi», es decir, no es sólo que yo no ejecuto exteriormente los movimientos, lo cual acentúa también Lipps, sino que tampoco lo que corresponde «interiormente» a los movimientos del cuerpo vivo —la vivencia del «yo me muevo»— es en mí originario, sino no-originario. Y en estos movimientos no-originarios me siento conducido, guiado por sus movimientos, cuya originariedad se manifiesta en los míos no-originarios y que sólo en ellos existen para mí (entendidos de nuevo como vivenciados, porque el puro movimiento corpóreo está percibido también externamente).

La originariedad corresponde a cada movimiento que el espectador hace, por ejemplo, mientras recoge su programa caído, aunque quizá no «sabe» en absoluto nada de eso porque vive completamente en la empatía. Pero si en un caso y en el otro él reflexiona (para lo que es necesario que su yo realice el paso de uno a otro *cogito*), entonces encuentra darse originario en un caso, no originario en otro, y no simple no-originariedad, sino no-originariedad en la que se manifiesta originariedad ajena. Lo que desvió a Lipps en su descripción fue la confusión entre el autoolvido con el que me puedo entregar a cada objeto y un deshacerse del yo en el objeto.

Por tanto, empatía no es sentir-a una, si esto se toma en sentido estricto. Pero con ello no está dicho que no haya algo así como un sentir a una en general. Retornemos a aquel cosentir el vivenciar ajeno. Habíamos dicho que el yo está dirigido en covivenciar al objeto de la vivencia ajena, que al mismo tiempo tiene presente empáticamente la vivencia ajena y que acto empatizante y cosintiente no necesitan coincidir según su contenido. Ahora podemos modificar algo este caso: una edición especial anuncia que ha caído la fortificación y a todos los que lo oímos nos invade *un* entusiasmo, *una* alegría, *un* júbilo. Todos nosotros sentimos «el mismo» sentimiento. ¿Han caído aquí los límites que separan a un yo de otros? ¿Se ha liberado de su carácter monádico? ¡Desde luego que no totalmente! Siento mi alegría y empáticamente aprehendo la de los demás y veo

que es la misma. Y en tanto que veo esto parece desaparecer aquel carácter de no originariedad de la alegría ajena, poco a poco coincide aquella fantástica alegría con la mía viviente misma, y creo que tan viva como la mía sienten ellos la suya. Lo que ellos sienten lo tengo ahora evidente ante mí, cobra cuerpo y vida en mi sentir, y desde el «yo» y «tú» se erige el «nosotros» como un sujeto de grado superior[10].

Podemos considerar todavía esta otra posibilidad: acaso nos alegramos del mismo acontecimiento, pero todavía no es totalmente la misma alegría la que nos invade, quizá lo satisfactorio se le ha abierto más ricamente al otro; empatizando aprehendo esta diferencia, empatizando llego a los «lados» de lo satisfactorio que permanecen cerrados a mi propia alegría, y entonces se inflama de ello mi alegría, y sólo entonces adviene una coincidencia completa con la alegría empatizada.

Lo mismo puede ocurrir a los demás, y así enriquecemos empáticamente nuestro sentir, y «nosotros» sentimos ahora otra alegría que «yo» y «tú» y «él» aislados. Pero «yo» y «tú» y «él» permanecen conservados en el «nosotros», ningún «yo», sino un «nosotros», es el sujeto del sentir a una. Y no experimentamos acerca de los demás mediante el sentir a una, sino mediante el empatizar; por empatía devienen posibles sentir a una y enriquecimiento del propio vivenciar.

f) Reiterabilidad de la empatía — simpatía reflexiva

Todavía quisiera poner de relieve un rasgo de la descripción lippseana, lo que él designa como «simpatía reflexiva» y yo quiero llamar reiterabilidad de la empatía; dicho más exactamente, un caso especial de la reiterabilidad. La empatía comparte esta propiedad con muchos tipos de actos: no hay sólo una reflexión, sino también una reflexión sobre la reflexión, y así sucesivamente como posibilidad ideal *in infinitum*; lo mismo un querer del querer, un agradar del agradar, etc. Asimismo son reiterables todas las presentificaciones: puedo acordarme de un recuerdo, esperar una espera, fantasear algo fantástico. Y así puedo también empatizar empatías, es decir, entre los actos de otro que aprehendo empáticamente puede haber también actos de empatía en los que el otro aprehende actos de otro.

10. Scheler realza agudadamente el fenómeno de que distintas personas pueden tener estrictamente el mismo sentimiento (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 9 y 31) y acentúa que los distintos sujetos permanecen, con todo, diferentes; pero no tiene en cuenta que el acto unitario no tiene como sujeto a la pluralidad de los individuos, sino a la unidad más elevada que se constituye a partir de ellos.

Este «otro» puede ser un tercero o yo mismo. En el segundo caso tenemos «simpatía reflexiva», mi vivencia originaria vuelve a mí como empatizada. No es preciso que aquí nos ocupe qué relevancia corresponde a este fenómeno en la relación mutua de los individuos. Aquí sólo se trata de la esencia general de la empatía, no de su efecto.

§ 4. *El litigio entre parecer de representación y parecer de actualidad*

Quizá desde nuestra descripción de los actos de empatía se deja entrever un acceso a la muy discutida cuestión de si a la empatía conviene carácter de representación o de actualidad. Ya Geiger acentúa que esta no es en modo alguno una cuestión clara, sino que aquí se han de distinguir diversos puntos[11]: 1.º ¿Son las vivencias empatizadas originarias o no? 2.º ¿Están las vivencias ajenas dadas objetualmente —como estando frente a mí— o a la manera de la vivencia? 3.º ¿Están dadas evidentemente o no evidentemente (y si evidentemente, según el carácter de la percepción o de la presentificación)?

La primera pregunta la podemos responder negativamente sin dificultad después de las discusiones precedentes.

La segunda pregunta, por otra parte, no puede ser respondida con simplicidad según nuestra interpretación de la empatía. Justamente hay en la esencia de estos actos aquella duplicidad: vivenciar propio en el que se manifiesta otro vivenciar. Y son posibles aquellos diferentes grados de cumplimiento: dirección a la vivencia ajena y sentirse guiado por la vivencia ajena, resolverse en explicitación empatizante lo antes mentado vagamente. En el segundo caso no se puede hablar de objetualidad en sentido preciso, aunque la vivencia ajena «existe» desde luego para mí.

La tercera pregunta requiere sin duda un análisis algo más detallado. Ya habíamos visto lo que diferencia a la empatía de la percepción y lo que comparte con ella. La percepción tiene su objeto ante sí en un darse inmediato, la empatía no; pero ambas tienen su objeto mismo presente, lo encuentran directamente en el lugar donde está puesto, donde está anclado en el contexto del ser, sin tener que aproximarse a través de un representante. Este «encontrar» del sujeto conviene también al mero saber; pero el saber se agota en este encon-

11. *Das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung* [La esencia y el significado de la empatía], pp. 33 ss.

trar, no es nada más. Él alcanza su objeto, pero no lo «tiene», se yergue ante él, pero no lo ve; el saber es ciego y vacío, y no es nada que repose en sí, sino que se retrotrae siempre hacia algún acto que experimenta, que ve. Y la experiencia a la que remite el saber sobre el vivenciar ajeno se llama empatía. Yo sé de la tristeza de otro, esto es, o bien he aprehendido empáticamente esta tristeza pero ya no permanezco en este acto «intuyente», sino que ahora me contento con el saber vacío, o bien sé de esta tristeza a causa de una comunicación. En este caso, ella no *me* es dada evidentemente, pero sí al que me la comunica —si es éste mismo el que está triste, la tristeza le es dada originariamente en la reflexión; si es un tercero, la aprehende en modo no originario en la empatía— y de esta su experiencia tengo igualmente experiencia, es decir, la aprehendo empáticamente. Quizá no se requiere en este lugar un análisis más detallado de la relación entre «empatía» y «saber sobre el vivenciar ajeno», es suficiente si ambos están delimitados entre sí.

El resultado de nuestra discusión es que la controversia suscitada estaba mal planteada, y por ello no podía ser correcta ninguna respuesta que se proponía sobre su base. Witasek, por ejemplo, que asume de manera especialmente enérgica el parecer de la representación[12], deja completamente fuera de consideración las diferencias acentuadas por nosotros y da por mostrado, a la vez que con el carácter de presentificación, el carácter de objeto de la empatía. Un ulterior equívoco a propósito de la representación (= vivencia intelectual en oposición a emocional) le permite llegar a la absurda consecuencia de negar a los sentimientos empatizados el carácter emocional. Este resultado, efectivamente, es fundamentado aún mediante una argumentación especial: en la empatía no se trata de sentimientos porque falta el «supuesto del sentimiento» (el «algo» al que ella podría referirse). El supuesto del sentimiento del sujeto que tiene los sentimientos sólo vendría a la consideración del sujeto de la empatía si se tratara de un transferirse dentro de aquél. Que no se puede tratar de eso se muestra no por un análisis de la vivencia de la empatía, sino por una consideración lógica de las posibilidades de interpretación que se ponen en juego para el caso del transferirse dentro de otro: podría darse o bien el juicio o bien la suposición de que el sujeto empatizante es idéntico al sujeto considerado, o finalmente la ficción de que él se encuentra en su lugar. Todo esto no se acusa en la empatía estética, ergo ella no es un transferirse dentro de otro.

12. *Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung* [Sobre el análisis psicológico de la intuición estética].

Lamentablemente, la sola disyunción no es completa, y lamentablemente falta justo la posibilidad que es adecuada al caso presente: transferirse a otro significa coejecutar su vivenciar como hemos descrito. La afirmación de Witasek, que la empatía es una representación evidente del vivenciar en cuestión, es sólo justa para el estadio en el que las vivencias empatizadas están objetivadas, no para el estadio de la explicitación plenaria. Y de nuevo para este caso no podemos responder a la pregunta «¿Evidente según la percepción o la representación (esto es, no-originario)?», porque la empatía, como mostrábamos, no es en sentido usual ninguna de las dos cosas. Precisamente ella rehusa el dejarse clasificar en uno de los casilleros existentes de la psicología y requiere ser estudiada en su esencia propia.

§ 5. *Confrontación con las teorías genéticas sobre la aprehensión de la conciencia ajena*

Del problema de la conciencia ajena ya se ha ocupado a menudo, como vimos, la investigación filosófica. Pero su pregunta, cómo experimentamos conciencia ajena, ha tomado siempre esta orientación: ¿cómo se realiza en un individuo psicofísico la experiencia de otros individuos semejantes? Así surgieron las teorías de la imitación, de la inferencia por analogía, de la empatía asociativa.

a) Sobre la relación entre fenomenología y psicología

Podría no ser superfluo dejar clara la relación de investigaciones tan especializadas con las nuestras. Nuestra posición era: existe el fenómeno «vivenciar ajeno» y correlativamente «experiencia del vivenciar ajeno». Si de hecho hay un tal vivenciar ajeno, si esta experiencia es experiencia válida, eso puede quedar planteado ahí por ahora. En el fenómeno tenemos algo indudable en lo que debe estar últimamente anclado todo conocimiento y certeza, tenemos el verdadero objeto de la πρώτη φιλοσοφία.

Aprehender el fenómeno en su esencia pura, desligado de todas las contingencias del aparecer, es por tanto la primera tarea que en esta, como en otras áreas, ha de solventarse. ¿Qué es el vivenciar ajeno con arreglo a su darse? ¿Qué aspecto presenta la experiencia del vivenciar ajeno? Debo saber esto antes de que pueda preguntar cómo se realiza esta experiencia. Que esta primera cuestión no puede ser respondida en principio por una investigación causal genético-

psicológica[13] es comprensible de por sí, pues ésta ya presupone el ser cuyo devenir intenta fundamentar, tanto su esencia cuanto su existencia, su «qué» cuanto su «que». A ella se tiene que anteponer, pues, no sólo la investigación de lo que es experiencia del vivenciar ajeno, sino también la legitimación de esta experiencia; y si la investigación causal genético-psicológica supone que puede hacer ambas, esto hay que rechazarlo como una pretensión enteramente infundada. Con ello no es denegado en modo alguno su derecho a existir, en cuanto que su cometido está ya completamente determinado y claramente formulado: ella tiene que investigar de qué manera nace en un individuo psicofísico real el conocimiento de otro individuo semejante. Si así se resalta estrictamente la diferenciación de las tareas que han de realizar la fenomenología y la psicología genética, no está aún proclamada en modo alguno la completa independencia mutua de ambas. Cabalmente hemos visto en la consideración del método fenomenológico que no es supuesta en absoluto ninguna ciencia ni ninguna ciencia de hechos en particular, por tanto tampoco está ligado a ningún resultado de la psicología genética. Por otra parte, no se le ocurre injerir en los derechos de la psicología, no se adjudica ninguna declaración sobre la procedencia del proceso que ella investiga. Sin embargo, la psicología está absolutamente ligada a los resultados de la fenomenología. La fenomenología ha de investigar lo que es la empatía según su esencia. Esta esencia general de la empatía debe permanecer preservada dondequiera se realice. El proceso de esta realización lo investiga la psicología genética; ella presupone el fenómeno de la empatía y debe reconducir a él cuando su tarea está resuelta. Una teoría genética que al final del proceso de nacimiento explicado por ella encuentra algo diferente de eso cuyo origen quería fundamentar está sentenciada. Así, en los resultados de la investigación fenomenológica tenemos un criterio para la aptitud de las teorías genéticas.

13. Por investigación genético-psicológica no entendemos aquí una investigación de los grados de desarrollo del individuo psíquico. La descripción de los estadios del desarrollo psíquico (de los tipos del niño, del adolescente, etc.) la incluimos más bien en la psicología descriptiva. Psicología genética es para nosotros idéntica a psicología explicativa causal. Sobre su orientación por el concepto causal exacto de la ciencia natural cf. en la próxima p. 56 [p. 69]. En nuestro caso hay que distinguir entre las dos preguntas: 1.ª ¿Cuál es el mecanismo psicológico que entra en funcionamiento en la vivencia de la empatía? 2.ª ¿Cómo ha adquirido el individuo este mecanismo en el curso de su desarrollo? En las teorías genéticas existentes no siempre están rigurosamente distinguidas las dos.

b) La teoría de la imitación

Vamos, pues, a pasar a examinar ahora de la mano de nuestros resultados las teorías genéticas existentes.

La teoría con la que Lipps intenta explicar la experiencia de la vida psíquica ajena (en sus escritos aparece, sin embargo, como parte de la descripción) es la doctrina ya conocida por nosotros de la imitación. Un gesto visto despierta en mí el impulso de imitarlo; yo lo hago, si no exteriormente, por lo menos «interiormente»; entonces tengo además el impulso de exteriorizar todas mis vivencias, y vivencia y expresión están tan estrechamente ligadas entre sí que la aparición de una arrastra también a la otra detrás. Así que con aquel gesto es participada la vivencia a él correspondiente, pero en tanto que es vivenciada «en» el gesto ajeno me aparece no como mía, sino como la del otro.

No queremos tratar todas las objeciones que se pueden suscitar contra esta teoría y que, con razón o sin ella, ya han sido suscitadas[14]. Sólo queremos emplear para la crítica lo que nosotros mismos ya hemos alcanzado por nuestro trabajo. Según lo cual debemos decir que aquella teoría distingue el propio vivenciar del ajeno sólo mediante la ligazón con diferentes cuerpos vivos, pero la verdad es que los dos son en sí diferentes. Por el camino indicado no llego al fenómeno de la vivencia ajena, sino a una vivencia propia que el gesto ajeno visto despierta en mí. La distinción entre el fenómeno que hay que explicar y el explicado es suficiente para la refutación de la «explicación».

Para dejar clara esta distinción podemos analizar un caso de la segunda clase. Es un hecho conocido que en nosotros son provocados sentimientos por los «fenómenos de expresión» vistos: si un niño ve llorar a otro, llora con él; si veo a quienes habitan mi casa dar vueltas con semblantes tristes, me pongo descontento también yo. Para desembarazarme de una cuita busco una compañía divertida. En tales

14. Scheler se ocupa de la crítica a la teoría de la imitación (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 6 ss.); objeta contra ella: 1.° la imitación supone un aprehender la experiencia como expresión, por tanto lo que precisamente quiere ella explicar; 2.° también entendemos fenómenos de expresión que no podemos imitar, vg. movimientos de expresión animal; 3.° aprehendemos la inadecuación de una expresión, lo que sería imposible si el aprehender sólo se realizara mediante imitación de la expresión; 4.° también entendemos vivencias que no conocemos por propia experiencia anterior (vg., miedo mortal), lo que sería imposible si la comprensión consistiese en una reproducción de las vivencias anteriores propias despertada por la imitación. Objeciones todas que serán difíciles de refutar.

casos hablamos de contagio de sentimiento o transmisión de sentimiento. Es evidente que los sentimientos actuales despertados en nosotros no tienen ninguna función cognoscitiva, que en ellos no se nos manifiesta un vivenciar ajeno como en la empatía. Podemos prescindir de si tal transmisión de sentimiento no supone el aprehender el sentimiento ajeno correspondiente, puesto que sólo fenómenos de expresión tienen tal efecto sobre nosotros. Por el contrario, el mismo cambio de cara, cuando es considerado como un tic enfermizo, acaso mueve también a imitación, pero no puede provocar ningún sentimiento en nosotros. Lo seguro es que imbuidos de tales sentimientos «transmitidos», vivimos en ellos y aun con todo en nosotros, y quedamos privados de la inmersión en el vivenciar ajeno o de la dirección a él, de la actitud característica de la empatía[15]. Si no hubiéramos aprehendido el vivenciar ajeno de otra manera no podríamos traerlo en absoluto como dado para nosotros. Como mucho podríamos colegir su existencia a partir de la existencia del sentimiento en nosotros, para lo que necesitamos una explicación a causa de su ausencia de motivo. Pero con ello lograríamos sólo un saber, no un «darse» de la vivencia ajena como en la empatía. También es posible que aquella transmisión misma sea vivenciada: siento cómo el sentimiento, que tengo ante mí como sentimiento ante todo ajeno, me inunda (éste será el caso, por ejemplo, cuando busco compañía alegre para animarme); también aquí se muestra claramente la distinción entre el aprehender y el hacerse cargo de un sentimiento. Por lo demás, la transmisión de sentimiento se diferencia en todos los casos no sólo del empatizar, sino también del cosentir y del sentir a una, que se constituyen sobre el sumergirse empático en el vivenciar ajeno[16].

De lo dicho debería quedar suficientemente claro que la teoría de la imitación como explicación genética de la empatía es desechable.

c) La teoría de la asociación

Como competidora de la teoría de la imitación se presenta la de la asociación: la imagen óptica del gesto ajeno reproduce la imagen óptica del gesto propio, ésta lo cinestésico, y esto de nuevo el senti-

15. Ver un análisis detallado del contagio de sentimiento en Scheler (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 11 ss.). Con respecto a nosotros sólo es discrepante la opinión de que ningún saber sobre el vivenciar ajeno es supuesto en el contagio de sentimiento.

16. Habría que investigar cuál de los dos o hasta qué punto los dos existen donde se trata de «sugestión de masas».

miento al que antes estuvo trabado. Que ahora este sentimiento no es vivenciado como propio sino como ajeno se debe a que: 1.°, está ante nosotros como objeto; 2.°, no está motivado por vivencias propias precedentes; y 3.°, no encuentra su expresión en un gesto.

También aquí queremos plantear de nuevo la pregunta: ¿está al final del proceso de desarrollo el fenómeno de la empatía? Y la respuesta suena de nuevo: no. Por el camino indicado arribamos a un sentimiento propio y se nos dan razones auxiliares por las que no debemos contemplarlo como propio sino como ajeno (en este lugar podemos renunciar a la refutación de estas razones). Por estas razones podríamos sacar entonces la conclusión de que ésta es la vivencia de otro. Sin embargo, al empatizar no sacamos ninguna conclusión, sino que tenemos dada la vivencia como ajena en el carácter de la experiencia. Para evidenciar el contraste hagámonos presente un caso que, según la teoría de la asociación, debería ser típico de la aprehensión de la vida psíquica ajena. Yo veo a alguien dar patadas con el pie, se me ocurre que yo mismo daba patadas con el pie una vez, al mismo tiempo se me representa la rabia que entonces me imbuía y me digo: así de rabioso está el otro ahora. Entonces no me es dada la rabia del otro a mí mismo, sino que colijo su existencia e intento aproximarla a mí mediante un representante evidente: la rabia propia[17]. La empatía, por el contrario, como acto experiencial pone inmediatamente al ser y alcanza su objeto directamente, sin representantes. Tampoco la teoría de la asociación da, pues, la génesis de la empatía.

Sé que bajo el tipo de explicación asociativa recién tratado (como la representa Prandtl) no se darán por aludidos todos los psicólogos de la asociación. La asociación —como dice, vg., Paul Stern— no es meramente la trabazón de representaciones singulares en virtud de la cual la una reproduce a la otra, sino la unidad de un entramado de experiencia por la que éste se nos aparece siempre ante los ojos como totalidad. Un entramado de experiencia tal es también lo exterior y lo interior de un individuo. Pero entonces se suscitan más cuestiones. La asociación tiene que significar, desde luego, algo más que la unidad *descriptiva* del entramado de experiencia, debe explicar cómo se llega a esta unidad; por tanto, que lo que está dado en la conciencia se traba en un todo que como tal es reproducido. ¿Pero qué distin-

17. Scheler destaca que a diferencia del comprender los sentimientos de otro (nuestra empatía), que puede ser fundamento del compadecer, permanecer en vivencias propias reproducidas impide el surgir de un auténtico compadecer (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 24 s.).

gue, por ejemplo, a la unidad de los objetos de mi campo visual (que por supuesto puede aparecer de nuevo ante mí como totalidad) de la unidad de un objeto? Desde luego que aquí no podría darse todo por hecho con la sola palabra «asociación». Más aún, para que un semejante entramado de experiencia pueda originarse, sus partes deben estar dadas juntas alguna vez. ¿Mas cuándo tengo como dados juntos lo interior y lo exterior de un hombre? Tales casos ocurren de hecho. Veo en un hombre una expresión inicialmente incomprensible para mí, vg., que coloca la mano ante los ojos. Al preguntar me entero de que en ese momento ha reflexionado intensamente sobre algo. Este reflexionar que empatizando me presentifico adviene ahora en una «conexión asociativa» con la postura percibida, y cuando noto otra vez aquella postura la veo entonces como postura «reflexiva». En este caso de la repetición, pues, la empatía se funda de hecho en la asociación; pero esta misma asociación sólo podía realizarse con la ayuda de un acto de empatía, por tanto no basta como principio de explicación para la empatía[18].

Además, la asociación siempre puede transmitir sólo el saber que así aparece él cuando reflexiona; pero no la comprensión de esta postura como expresión de un estado de ánimo interno como sucede con la que obtengo al transferirme dentro de otro empatizando: él reflexiona, está entregado a un problema y quiere proteger el curso de su pensamiento de distracciones molestas, por eso cubre sus ojos y se aisla del mundo exterior[19].

De esta teoría de la asociación debemos distinguir la teoría de la fusión como la encontramos en Volkelt. El contenido sentido no está allí trabado con la visión, sino fusionado con ella. Claro que esto no es entonces una explicación genética, sino sólo una descripción de la vivencia empática. Volveremos sobre este fenómeno en un lugar posterior y entonces veremos que a partir de aquí resulta una clarificación de la génesis de ciertas vivencias empáticas[20]. De esta clarificación a una «explicación exacta», como quiere darla la teoría de la asociación, hay todavía un camino más largo y aún la pregunta de si

18. Hay una exageración en dirección contrapuesta cuando Biese afirma: «las asociaciones se basan en nuestra capacidad y necesidad de referirlo todo a nosotros los hombres..., de adaptarnos en cuerpo y alma a los objetos» (*Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik* [El principio de asociación y el antropomorfismo en la estética]).

19. Sobre la comprensión de los fenómenos de expresión cf. en la próxima Parte III, § 7, 1 [§ 5, 1. *N. del T.*].

20. Cf. Parte III, p. 65 [p. 77].

en general algún camino conduce hacia allí. Esta cuestión podrá decidirse cuando el antiguo concepto de asociación, muy discutido y todavía tan controvertido, haya conocido una clarificación suficiente. Así que damos razón a Volkelt cuando, contra Siebeck, sostiene el parecer de que la unidad de un contenido sensible con uno anímico no se deja explicar por mera asociación[21]. Por otro lado, se debe coincidir con Siebeck cuando echa de menos en Volkelt una explicación genética satisfactoria de la empatía[22].

d) La teoría de la inferencia por analogía

La doctrina casi en general reconocida sobre el nacimiento de la experiencia de la vida anímica ajena era, antes de su impugnación por Lipps, la teoría de la inferencia por analogía. El punto de vista de esta teoría (como es representado, vg., por J. St. Mill) es como sigue. Hay una evidencia de la percepción externa y una evidencia de la interna, y sólo podemos exceder el dominio de los hechos que estas dos nos suministran mediante inferencias. Aplicado al caso presente: conozco el cuerpo físico ajeno y sus modificaciones, conozco el cuerpo físico propio y sus modificaciones, y en el segundo caso sé que ellas son condiciones y consecuencias de mis vivencias (igualmente dadas). Entonces, puesto que en un caso la secuencia de las apariencias corpóreas sólo es posible a través de un elemento intermedio —la vivencia—, también allí donde sólo me están dadas las apariencias corpóreas supongo la presencia de semejante elemento intermedio.

Aquí también dejamos atrás todas las objeciones importunantes y planteamos sólo nuestra vieja pregunta. Y si en las otras teorías pudimos probar que no conducen al fenómeno «experiencia de la conciencia ajena», aquí vemos el hecho todavía más notable de que este fenómeno es simplemente ignorado. Según esta teoría (naturalmente, no opino que sus representantes hayan creído esto de hecho), en torno nuestro no vemos otra cosa que cuerpos físicos sin alma y sin vida.

Después de los argumentos anteriores no hace falta ninguna palabra más para refutar la doctrina de la inferencia por analogía como teoría genética[23]. Sin embargo, quisiera permanecer todavía un poco

21. *Symbolbegriff...* [Concepto de símbolo...], pp. 76 ss.

22. *Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung* [La ilusión estética y su fundamentación psicológica], pp. 10 ss.

23. Entre las objeciones que se han suscitado contra la teoría de la inferencia por analogía está, vg., que guarda completo silencio acerca de en qué debe consistir la

en ella para sacarle la mala fama de perfecta absurdidad a ella adherida cuando se la contempla sólo por un lado. En cierto modo no se puede negar que en el conocimiento del vivenciar ajeno hay algo como inferencias por analogía. Es muy posible que una expresión de otro me recuerde a una propia y que yo le atribuya en el otro el mismo significado que acostumbra a tener en mí. Sólo que entonces se supone la aprehensión del otro como de otro yo, la de la expresión corporal como expresión de lo anímico. La inferencia por analogía se establece en lugar de la empatía quizá fallida y no produce experiencia, sino un conocimiento más o menos verosímil de la vivencia ajena[24].

Además, la intención de la teoría no es propiamente dar una explicación genética —aunque también ella se presente como tal y por eso debía ser citada aquí—, sino mostrar nuestro saber sobre la conciencia ajena como válido. Quiere indicar la forma en la que es «posible» un saber de la conciencia ajena. Sin embargo, el valor de semejante forma vacía que no está guiada en cuanto tal por la esencia del conocimiento es más que dudoso. No vamos a tratar aquí la cuestión ulterior de hasta qué punto la inferencia por analogía sería precisamente adecuada para semejante fundamentación.

El resultado de nuestro *excursus* crítico es, en definitiva, que ninguna de las teorías genéticas existentes es capaz de explicar la empatía. Y adivinamos bien de dónde viene esto: antes de que se quiera describir algo según su origen se debe saber lo que ello es.

§ 6. *Confrontación con la teoría de Scheler sobre la aprehensión de la conciencia ajena*

Todavía tenemos que medir la empatía con una teoría de la conciencia ajena que se aparta significativamente de todas las reseñadas hasta ahora.

Según Scheler[25], el yo ajeno con su vivenciar es percibido igual que el propio. (No necesitamos entrar aquí en su polémica contra la teoría de la empatía, dado que no se dirige contra lo que nosotros

analogía entre el cuerpo propio y el ajeno sobre la que se funda la inferencia. Un intento serio de determinar esto sólo lo encuentro en *Zur Seelenfrage* [Sobre la cuestión del alma] de Fechner, pp. 49 s. y 63.

24. Sobre el sentido legítimo del discurso sobre el analogizar *vid.* Parte III, p. 66. [p. 78].

25. Ver especialmente el Apéndice de los *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía].

llamamos empatía.) En el origen hay una «corriente indiferenciada del vivenciar» desde la que, sólo poco a poco, cristalizan hacia fuera las vivencias «propias» y «ajenas». Como ejemplo de esto se aduce que podemos vivenciar un pensamiento como propio o como ajeno, pero incluso también como ninguna de las dos cosas; además, que originalmente no nos encontramos aislados, sino metidos en un mundo de vivenciar psíquico; que, ante todo, vivenciamos mucho menos nuestras propias vivencias que las de nuestro alrededor; en fin, que sólo percibimos de nuestras propias vivencias lo que se mueve sobre rieles prediseñados, para lo cual ya hay específicamente una expresión corriente[26].

Esta teoría audaz, que se enfrenta a todas las opiniones hasta ahora, tiene algo sumamente seductor. Aun así, hace falta un examen exacto de todos los conceptos aquí empleados para alcanzar alguna claridad. Preguntamos, pues, ante todo: ¿qué es percepción interna? Scheler responde a esto: percepción interna no es autopercepción (podemos percibirnos a nosotros mismos —esto es, a nuestro cuerpo vivo— también externamente), sino que es distinta de la percepción externa como dirección del acto; es el tipo de actos en los que viene a dársenos lo anímico. La distinción de estos dos tipos de percepción no pretende ser según la definición que se apoya sobre la diferencia de los objetos dados en ambas sino, al contrario, la diferencia entre lo físico y lo psíquico debería ser sólo comprensible mediante los modos, en principio diferentes, como vienen a darse[27]. Sin embargo, la crítica de Scheler a los intentos anteriores de deslindar mutuamente lo psíquico y lo físico mediante caracteres distintivos[28] no me parece demostrar que se trate sólo de una distinción esencial del darse y no de una separación de objetos de diverso modo de ser a los que corresponde, por legítima esencia, un modo diferente del darse. En este sentido podríamos tomar «percepción interna» como un título para actos intuitivos clasificados de determinada manera (de inmediato nos ocupará lo que con más detalle ha de entenderse por eso), sin entrar por ello en conflicto con nuestra doctrina de la empatía. Dentro de aquel género de «percepción interna» se podrían diferenciar los actos en los que vendrían a darse, sea el vivenciar ajeno, sea el propio.

Pero con ello todavía no hemos alcanzado suficiente claridad. ¿Qué significan aquel «propio» y «ajeno» en el contexto en que Sche-

26. Cf. *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], p. 124 ss., *Idole* [Ídolos], p. 31.

27. *Idole* [Ídolos], p. 52.

28. *Idole* [Ídolos], pp. 42 ss.

ler los utiliza? Si se toma en serio su discurso de la corriente indiferenciada de vivencias no es posible entender cómo se debe llegar a una diferenciación dentro de ella. Pero aquella misma corriente de vivencias es una idea absolutamente irrealizable, pues cada vivencia es esencialmente vivencia de un yo, y fenomenalmente tampoco es separable en absoluto de él. Sólo porque Scheler no conoce ningún yo puro y por «yo» siempre entiende «individuo anímico» puede hablar de un vivenciar que está antes de la constitución de los yoes. Naturalmente que no consigue mostrar semejante vivenciar sin yo. Todos los casos que aduce suponen tanto el yo propio cuanto el ajeno, y de ninguna manera sirven como justificante de su teoría. Entonces sólo tienen buen sentido si se abandona la esfera fenomenal. «Propio» y «ajeno» significan entonces perteneciente a distintos individuos, es decir, a diferentes sujetos anímicos sustanciales cualitativamente formados. Estos individuos y sus vivencias deben ser accesibles de la misma manera a la percepción interna. Que yo no siento mis sentimientos, sino los ajenos, quiere decir según eso que los sentimientos están infundidos desde el individuo ajeno en mi individuo. Me encuentro originalmente circundado por un mundo de aconteceres anímicos, es decir, así como encuentro mi cuerpo vivo engarzado al mundo de mi experiencia externa sobre el trasfondo del mundo espacial extendido infinitamente por todas partes, así se encuentra mi individuo anímico engarzado al mundo de la experiencia interna, un mundo infinito de individuos anímicos y vida anímica. Todo lo cual es ciertamente indiscutible.

Pero aquí nos encontramos sobre un terreno completamente distinto al de nuestras consideraciones. Hemos excluido del campo de nuestras investigaciones todo este mundo de percepción interna, nuestro individuo y todos los demás, así como el mundo externo; ellos no pertenecen a la esfera del dato absoluto, de la conciencia pura, sino que son trascendentes a ella. Pero en aquella esfera tiene el «yo» otro significado, no es otra cosa que el sujeto del vivenciar viviente en el vivenciar. Así entendido, se torna carente de sentido la cuestión de si una vivencia es «mía» o de otro. Lo que yo siento —lo que siento originariamente— lo siento precisamente yo, es indiferente qué papel desempeña este sentimiento en el conjunto de mi vivenciar individual y cómo está originado (vg., si por contagio de sentimiento o no)[29]. Estas vivencias propias —las vivencias puras del yo puro— me son dadas en la reflexión, en la retroversión en la que el yo, apartándose del objeto, atiende a la vivencia de ese objeto. ¿Qué

29. Cf. *Idole* [Ídolos], p. 153.

diferencia entonces la reflexión de la percepción interna, dicho más exactamente, de la autopercepción interna? La reflexión es siempre versión actual a un vivenciar actual, mientras que la percepción interna misma puede ser inactual y, en principio, abarca también el séquito de inactualidades que sólo juntas con aquél constituyen mi vivenciar presente. Hay además un mirar hacia mis vivencias en las que ya no las considero como tales, sino como manifestaciones de algo trascendente, de mi individuo y de sus propiedades: en mis recuerdos se me manifiesta mi memoria, en mis actos de percepción externa la agudeza de mis sentidos (naturalmente no entendidos aquí como órganos sensoriales), en mi querer y obrar mis energías, etc. Y en estas propiedades se me manifiesta mi individuo hecho así. A este mirar podemos designarlo como autopercepción interna.

Tenemos puntos de referencia seguros para afirmar que la «percepción interna» de Scheler es la apercepción de «uno mismo» en el sentido del individuo y sus vivencias en el entramado del vivenciar individual. Él cuenta entre los objetos de la percepción interna complejos de vivencias que vienen a darse en un acto intuitivo unitario, vg., «mi infancia»[30]. (Yo no hablaría aquí, sin embargo, de percepción, sino de uno de aquellos «*abrégés* de recuerdo» a los que aludimos antes y cuyo análisis debe quedar reservado a una fenomenología de la conciencia presentificante.) Ello significa, además, que en la percepción interna nos está dada la «totalidad de nuestro yo», así como en el acto de la percepción externa el todo de la naturaleza y no cualidades sensibles singulares[31]. No podría estar más claramente caracterizada como apercepción de algo trascendente, aun cuando se acentúa la diferencia entre la unidad de lo diverso en la percepción interna y en la externa (en el «fuera» y en el «dentro»)[32]. Ese yo es fundamentalmente diferente del yo puro, sujeto del vivenciar actual; las unidades que se constituyen en percepción interna son diferentes de la unidad de una realización de vivencia, y la percepción interna que nos da aquellos complejos de vivencias, diferente de la reflexión en la que aprehendemos el ser absoluto de un vivenciar actual.

Scheler mismo establece una diferencia entre reflexión y percepción interna[33], a la que niega una aprehensión de actos a diferencia

30. *Ressentiment* [Resentimiento], pp. 42 s.

31. *Idole* [Ídolos], pp. 63, 118 ss.

32. *Idole* [Ídolos], pp. 114 s.

33. *Idole* [*Ídolos*], pp. 45 ss., *Philos. d. Lebens* [Filosof. de la vida], pp. 173 y 215. Llevaría demasiado lejos si quisieramos debatir aquí su concepto de acto que no se corresponde, al parecer, con el concepto de acto de Husserl.

de la reflexión. Tanto más notable es que se le escapa la diferencia entre su concepto de «percepción interna» y el de Husserl, y que polemiza contra la preferencia que Husserl adjudica a su percepción interna frente a la externa[34]. Precisamente la posibilidad de interpretaciones múltiples ha motivado a Husserl a cambiar el término «percepción interna» por la expresión «reflexión»[35] para la designación del darse absoluto del vivenciar. A la percepción interna en el sentido de Scheler tampoco le concede ninguna ventaja de evidencia frente a la externa.

La distinción entre reflexión y percepción interna también se muestra del todo nítida cuando consideramos los engaños de la percepción interna que pone de relieve la «doctrina de los ídolos» de Scheler. Cuando me engaño en mis sentimientos por otra persona, esto no puede significar que reflexionando aprehenda un acto de amor que en verdad no existe. No hay semejante «engaño de la reflexión». Tan pronto capto un impulso actual de amor en la reflexión tengo un absoluto que no se deja interpretar de ninguna manera. Es posible que yo me engañe con el objeto de mi amor, es decir, que la persona como yo creía aprehenderla en aquel acto es en verdad distinta y que amé a un fantasma. Desde luego que entonces el amor ha sido auténtico. También es posible que el amor no dure como se esperaba, sino que se acabe muy pronto. Tampoco hay aquí ningún fundamento para decir que no era auténtico mientras duró.

Pero Scheler no tiene ante la vista tales engaños. El primer tipo de «ídolos» que cita es la dirección del engaño de que viviendo nosotros en los sentimientos de nuestro alrededor los tomamos por propios, pero sin mostrarnos en absoluto con claridad los sentimientos propios, y que tomamos por sentimientos propios los «leídos», como sucede cuando una joven muchacha, por ejemplo, cree sentir el amor de Julieta[36]. Desde luego que aquí todavía me parecen necesarias distinciones y análisis más detenidos. Si yo he hecho míos el odio y desprecio de mi alrededor contra los pertenecientes a una determinada raza o partido, por ejemplo, si he crecido como vástago de una familia conservadora en contra de los judíos y socialdemócratas, o entre ideas liberales en contra de los «señoritos»[37], entonces

34. *Idole* [Ídolos], pp. 71 s (nota a pie).

35. Sobre la esencia de la reflexión vid. especialmente *Ideen* [Ideas], pp. 72 ss.

36. *Idole* [Ídolos], pp. 112 s.

37. La palabra «señorito», en su acepción andaluza, es decir, como aristócrata latifundista, nos parece la traducción más aproximada de *Junker*, precipitado de *junger Herr* (joven señor), que termina designando al noble que posee una gran hacienda, especialmente en los territorios al este del Elba. [*N. del T.*]

éste es un odio genuino y sincero, sólo que se edifica sobre una «valoración» empatizada en vez de sobre una originaria, y quizá es elevado por contagio de sentimiento a un grado que no está en relación justa con el desvalor sentido. No me engaño, pues, cuando capto mi odio. Los engaños que aquí puede haber son, por una parte, un engaño de valor (en tanto creo captar un desvalor que no existe en absoluto), por otra parte un engaño acerca de mi persona cuando me imagino nutrir aquellos sentimientos sobre el fundamento de la convicción propia y tomo por «capacidad de opinión» mi parcialidad en prejuicios transmitidos. En el segundo caso tengo realmente un engaño de la percepción interna, pero ciertamente que ningún engaño de reflexión[38]. No puedo tener ninguna claridad refleja en caso de que falte la valoración originaria fundante, porque no puedo reflexionar sobre un acto no existente. Pero si realizo un acto tal y lo traigo a dato para mí, entonces logro claridad y con ello la posibilidad de desenmascarar el engaño anterior por comparación con este caso. No otra cosa sucede con los sentimientos «leídos». Cuando el bachiller enamorado cree sentir en sí la pasión de Romeo no es que esto signifique que cree tener un sentimiento más fuerte del que de hecho está presente, sino que siente realmente con pasión porque, mediante el ascua tomada en préstamo, ha elevado su chispita a llama que sin duda se extingue tan pronto como cesa aquel efecto. También aquí consiste la «inautenticidad» en la carencia de una valoración fundante originaria y en la desproporción de ahí resultante entre el sentimiento por una parte, su sujeto y su objeto por otra. Y el engaño del adolescente consiste en eso, en que él se adscribe la pasionalidad de Romeo, no en que crea tener un sentimiento fuerte.

Tratemos ahora la otra dirección del engaño en virtud de la cual los sentimientos realmente existentes no llegan a dársenos. Si no percibo un sentimiento fácticamente existente porque se mueve fuera de los cauces tradicionales, no veo cómo se puede hablar aquí de engaño. El dirigirse a las propias vivencias es una actitud extraña a la orientación natural. Se precisan circunstancias especiales para conducir a ello la atención, y cuando no hago caso de un sentimiento porque nadie me ha llamado la atención sobre que hay «algo así», esto es del todo natural y no puede designárselo engaño, como tam-

38. También tengo por inexacto el caracterizar como engaño de percepción —como Scheler hace en parte— a la falsa valoración de mis vivencias y de mí mismo que se puede construir sobre este engaño.

poco el no oír un ruido a mi alrededor o el no ver un objeto en mi campo visual[39]. De ninguna manera se puede hablar de un engaño de la reflexión, pues «reflexión» es el aprehender una vivencia, y es hasta trivial que no se me escapa una vivencia que aprehendo. De otro modo se da el caso cuando no se me escapa la vivencia en cuestión, sino que la tengo por imaginada porque no se ajusta con mi entorno. Pero aquí me parece que las cosas están así: que yo no quiero admitirla y quisiera acabar con ella por completo, pero no que la tengo por no-originaria y me engaño realmente.

Cuando nos engañamos sobre los motivos de nuestro obrar[40], de nuevo percibimos un motivo que no existe, no reflexionando, sino que o bien no tenemos claro en absoluto ningún motivo del que resulte nuestro obrar según la vivencia, o junto al motivo que está ante nuestros ojos hay todavía otros tantos activos que no podemos traernos claramente a dato porque no son vivencias actuales, sino «vivencias de trasfondo». Para que la mirada reflexiva se pueda dirigir a éstas, cada vivencia debe adoptar la forma del «cogito» específico. Si yo, por ejemplo, creo obrar por puro patriotismo cuando entro en el ejército como voluntario de guerra y no advierto que con ello están en juego ganas de aventura, vanidad o descontento con mi situación presente, entonces aquellos motivos secundarios se sustraen a mi mirada reflexiva precisamente como todavía no o como ya no actuales. Y yo estoy bajo un engaño de percepción interna y de valor si tomo aquella acción tal como se me presenta y la comprendo como manifestación de un carácter noble. El hecho de que en general uno esté inclinado a atribuirse mejores motivos de los que de hecho tiene, y de que no se sea en absoluto consciente de muchas mociones del sentimiento[41], se basa en que estas últimas ya son sentidas según el modo de la inactualidad como sin valor y que por eso no se les deja llegar a ser en absoluto actuales; pero con ello no dejan de existir y de actuar. En este contraste de actualidad e inactualidad se basa también el que acontecimientos pasados y futuros puedan ser sentidos como apreciados o sin valor cuando ellos mismos ya no están

39. Con todo, aquí hay todavía diferencias. El sentimiento percibido inactualmente es desde luego, en contraste con el no percibido, ya percibido, ya objeto. En cambio, el sentimiento tiene la ventaja de que, aun cuando no es percibido, cuando no es aprehendido, es desde luego consciente en cierto modo, de que se «descubre» a su manera. Este modo especial de existir los sentimientos lo ha analizado agudamente Geiger en *Bewußtsein von Gefühlen* [Conciencia de sentimientos], pp. 152 ss.

40. *Idole* [Ídolos], pp. 137 ss.

41. *Idole* [Ídolos], pp. 144 ss.

42. *Idole* [Ídolos], pp. 130 s.

«presentes» o todavía no lo están[42]. Entonces se constituye una valoración actual sobre un recuerdo o una espera inactuales; apenas se puede sostener que tendríamos aquí una valoración pura sin actos teoréticos fundantes. No hay semejantes vivencias que contradigan la esencia de la vivencia del valor.

También se trata de «vivencias de trasfondo» cuando Scheler dice que la misma vivencia puede ser percibida más y menos exactamente[43]. Una pena que «desaparece completamente de nuestra mirada o sólo está presente como pesar completamente general mientras que reímos y bromeamos» es un vivenciar inactual que persiste en el trasfondo mientras que el yo vive en otras actualidades. Sólo en virtud de los entramados de percepciones en los que entra se puede decir de una vivencia que se «reexpone» como distinta, ya que una vivencia aprehendida en la reflexión —aun dicho tan plásticamente— no tiene «lados».

Finalmente, desde el contraste mostrado entendemos también por qué Scheler establece una diferencia entre vivencias «periféricas», que se relevan una a otra en una sucesión determinada, y «centrales», que están dadas como unidad y en las cuales se manifiesta la unidad del yo. En todos los estratos tenemos un determinado sucederse en el sentido de que una vivencia actual releva a la otra. Pero hay vivencias que desaparecen tan pronto como van disminuyendo (un dolor sensible, un placer sensible, un acto de percepción), y otras que continúan en el modo de la inactualidad: ellas forman aquellas unidades en virtud de las cuales, percibiendo, podemos volver la mirada también al pasado (un amor, un odio, una amistad) y constituyen aquella compleja figura que puede venir a dársenos en un acto de intuición: mi infancia, mi época de estudios, etcétera[44].

Con esto debería quedar mostrada la diferencia entre la reflexión, en la que nos está dado el vivenciar actual absolutamente, y la percepción interna en general, así como entre las unidades complejas que se constituyen desde ella y el yo individual que se manifiesta en ellas[45]. El parentesco entre percepción interna y empatía lo vemos ya

43. *Idole* [Ídolos], p. 75.

44. También Bergson se guía por esta duración de las vivencias cuando dice que lo pasado permanece conservado, todo lo que vivenciamos continúa en el presente, si bien sólo una parte de ello deviene consciente de hecho (*Evolution créatrice* [Evolución creadora], p. 5).

45. Sólo para la percepción interna, no para la reflexión, valen aquellos grados del notar sencillo, del notar cualitativo, del observar analítico, que Geiger consigna en el lugar citado.

ahora: así como en las vivencias propias percibidas se manifiesta el yo propio, así en las empatizadas se manifiesta el individuo ajeno. Pero también vemos la diferencia: en un caso la presentación de las vivencias constituyentes es originaria, en otro caso no-originaria. Cuando vivencio un sentimiento como de otro, lo tengo dado por un lado como originario, como propio ahora, por otro lado como no-originario = que empatizo como originalmente ajeno. Y precisamente la no-originariedad de las vivencias empatizadas me induce a desestimar el título común de «percepción interna» para la aprehensión de vivencias propias y ajenas[46]. Si se quiere resaltar el carácter común de ambas, entonces se dice mejor «intuición interna». Ésta abarcaría entonces también la presentación no-originaria de las vivencias propias: recuerdo, espera, fantasía. Pero todavía tengo otra razón para protestar contra la inclusión de la empatía en la percepción interna: el paralelismo de ambas sólo subsiste propiamente para el grado de la empatía en el que tengo frente a mí el vivenciar ajeno; para el grado en el que estoy cabe el yo ajeno y hago explícito su vivenciar reviviéndolo, éste aparece más bien como paralelo del vivenciar originario mismo que de su darse en percepción interna.

§ 7. *Teoría de Münsterberg sobre la experiencia de la conciencia ajena*

Deshojar en Münsterberg el contenido fenomenal de su teoría de la conciencia ajena me parece todavía más difícil que en Scheler. Según él, nuestra experiencia de los sujetos ajenos debe consistir en entender los actos de voluntad ajenos. Su caracterización de estos actos de entender, en los que «el querer ajeno entra en el mío» y no obstante permanece el del otro, concuerda con nuestro análisis; pero no es comprensible por qué debe ser limitada a los actos de voluntad, pues corresponde, como vimos, a todos los tipos de actos de empatía. Sin embargo, Münsterberg toma «actos de voluntad» en un sentido lato: entiende por tales todas las «tomas de posición» en virtud del «requerimiento» que a ellas adhieren los que las aprehenden. Pero ni siquiera tan ampliada podemos aceptar su tesis. Un estado de ánimo empatizado es experiencia de conciencia ajena en el mismo sentido que una toma de posición empatizada, y encierra, como ella, una apre-

46. Scheler mismo destaca el carácter de presentificación de las vivencias ajenas aprehendidas (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], p. 5), pero no se ocupa de ello y ya no vuelve sobre ello en el lugar decisivo (en el Apéndice).

hensión del sujeto ajeno. Lo que distingue a las tomas de posición es que aquel requerimiento que las inhabita contiene una contraposición entre un sujeto y otro que falta en otros casos. Münsterberg cree tener aquí un inmediato descubrir los sujetos ajenos que precede a la constitución de los individuos. Pero para encontrar acceso a este orden de ideas tenemos que haber explorado la constitución del individuo. Y éste debe ser nuestro próximo cometido.

III

LA CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO PSICOFÍSICO

Lo que hemos hecho hasta ahora era una descripción de la esencia de los actos de empatía y, en cuanto era posible a partir de esta descripción, una crítica de las teorías históricas sobre la conciencia ajena. La mayor tarea, con diferencia, está todavía ante nosotros: el tratamiento de la empatía como problema de constitución, o sea, la solución de la pregunta sobre cómo se constituyen en la conciencia las objetividades de las que hablan las teorías usuales de la empatía, a saber, individuo psicofísico, personalidad y semejantes. En el marco de una breve investigación no podemos esperar alcanzar completamente, y aun siquiera aproximadamente, la respuesta a esta pregunta. El objetivo de este trabajo quedaría cumplido si lograse mostrar qué caminos se han de seguir para la consecución de aquel fin, y que las investigaciones cursadas hasta ahora no pueden conducir a un resultado satisfactorio porque —prescindiendo de pocos intentos— han pasado de largo ante aquella pregunta fundamental. En Lipps —que desde luego es el que más ha hecho con mucho por nuestro problema— se presenta esto con claridad meridiana. Él está como cautivado por el fenómeno de la expresión de las vivencias y vuelve una y otra vez a ello parta de donde sea. El cúmulo de cuestiones que hay *antes* del tratamiento de este problema —toda la investigación sobre el portador de estos fenómenos de expresión— lo despacha en dos palabras: en virtud de una «disposición inexplicable de nuestro espíritu» o de un «instinto natural» pensamos en una vida consciente ligada a ciertos cuerpos físicos. Esto no significa otra cosa que la proclamación del milagro, la declaración de bancarrota de la investigación científica. Y si eso no está permitido a ninguna ciencia, menos aún a la filosofía, para la que —en contraste

con todas las demás— ya no hay un territorio al que pudiera expulsar las cuestiones irresueltas. Esto significa que debe dar cuenta última, lograr claridad última. Mas si se cumple lo que antes establecimos como pretensión, la constitución de los objetos trascendentes en lo dado inmanentemente, en la conciencia pura, entonces tenemos claridad última y ya no queda pendiente ninguna cuestión. Este es el fin que persigue la fenomenología. Vamos, pues, a acercarnos a la constitución del individuo. Ante todo hace falta aclararse acerca de lo que hay que entender por tal.

§ 1. *El yo puro*

Hasta ahora hemos hablado siempre del yo puro como del sujeto del vivenciar carente de cualidades e indescriptible de otra manera. Hemos encontrado en los distintos autores —vg., en Lipps— la concepción de que este yo no es un «yo individual», sino que sólo llega a serlo en contraste con el «tú» y el «él». ¿Qué quiere decir esta individualidad? Ante todo, sólo que él es «él mismo» y ningún otro. Esta «mismidad» está vivenciada y es fundamento de todo aquello que es «mío». Naturalmente, se produce relieve frente a otro sólo cuando otro está dado. Por lo pronto, este otro no se distingue cualitativamente de él —puesto que ambos son carentes de cualidad— sino sólo por el hecho de que él es «otro». Y esta alteridad se manifiesta en el modo de darse; él se muestra como un otro respecto a mí en tanto que me está dado de otra manera que «yo»: por eso es un «tú»; pero se vivencia tal como yo me vivencio, y por eso es el «tú» un «otro yo». De esta manera, el yo no experimenta una individualización en tanto que otro le está enfrente, sino que su individualidad o, por decirlo mejor (porque aún debemos reservar la designación «individualidad» para algo distinto), su mismidad, se resalta frente a la alteridad del otro.

§ 2. *La corriente de conciencia*

Podemos tomar el yo, en un segundo sentido, como la unidad de una corriente de conciencia.

Partíamos del yo como sujeto de una vivencia actual. Pero encontramos esta vivencia, si reflexionamos sobre ella, no como aislada, sino sobre el trasfondo de una corriente de vivencias similares de mayor o menor claridad y distinción en el darse. El yo de esta viven-

cia no ha estado siempre en ella, sino que ha pasado o ha sido atraído a ella desde otra, y así sucesivamente. Recorriendo estas vivencias hacia atrás llego siempre, en cada paso, a una vivencia en la que una vez ha vivido este yo que vive ahora, si bien ya no puedo aferrar directamente aquella vivencia, sino que debo ponérmela a la vista mediante una presentificación que recuerda.

Precisamente este enlace de todas las vivencias de la corriente al yo puro que vive en el presente distingue a la unidad de esta corriente que no se rompe por ninguna parte. Frente a la «misma» corriente de conciencia comparecen entonces «otras» corrientes de conciencia, frente a la del «yo» las del «tú» y «él». Su mismidad y alteridad se fundan en la del sujeto al que pertenecen; pero no solamente son «otras», sino también «diferentes», porque cada una tiene su contenido vivencial peculiar. Dado que cada vivencia singular de una corriente está caracterizada especialmente por su posición en el conjunto de la conexión de vivencias, por ello está también caraterizada así, además de su pertenencia al yo, cual vivencia de éste y de ningún otro yo, por tanto también cualitativamente. Las corrientes de conciencia, pues, están cualitativamente diferenciadas en virtud de su contenido vivencial.

Pero tampoco con esta especificación cualitativa hemos alcanzado todavía lo que comúnmente se entiende por un yo individual o por un individuo. La corriente de conciencia que está caracterizada como «ella misma y ninguna otra» y como de condición peculiar, proporciona un sentido delimitado y bueno de individualidad. La peculiaridad cualitativa sin la mismidad no sería suficiente para la individualización, pues también se puede llegar a distinción cualitativa de la corriente de conciencia si se piensa una corriente de conciencia dada como modificada, conforme cambia cualitativa y constantemente en el progreso del vivenciar. Con ello no cesa su enlace al mismo yo, la corriente de conciencia deviene otra sólo mediante la pertenencia a otro yo. Juntas la mismidad y la distinción cualitativa —individualidad, pues, en el segundo sentido— constituyen un grado más en el progreso hacia el «yo individual» del lenguaje ordinario: éste es una unidad psicofísica de estructura peculiar.

§ 3. *El alma*

Primeramente podemos considerar la unidad individual de la psique en cuanto tal, prescindiendo del cuerpo vivo y de las relaciones psicofísicas.

Nuestra corriente uniforme y aislada de conciencia no es nuestra alma. Sino que en nuestras vivencias —ya lo encontrábamos en la consideración de la percepción interna—, se nos da algo subyacente a ellas que se manifiesta y manifiesta en ellas sus propiedades constantes como su idéntico «portador»: esto es el alma sustancial. También hemos llegado a conocer ya algunas de tales propiedades anímicas: la agudeza de nuestros sentidos que se manifiesta en nuestras percepciones externas, la energía que se manifiesta en nuestro obrar. La tirantez o el relajamiento de nuestros actos de voluntad manifiestan la vivacidad y fuerza o la debilidad de nuestra voluntad, en su persistencia se muestra su tenacidad. En la intensidad de nuestros sentimientos se delata la pasionalidad; en la facilidad con la que ellos aparecen, la convulsibilidad de nuestro ánimo. Huelga proseguir con estas relaciones.

Reconocemos el alma como una unidad sustancial que se constituye —del todo análogamente a la cosa física— a partir de elementos categoriales; y la serie de las categorías, de la que sus elementos aparecen como peculiaridades individuales, constituye un paralelo de la serie de las categorías de vivencia. Entre estos elementos categoriales están también aquellos que, más allá del alma aislada, apuntan a conexiones con otras unidades, sean psíquicas o físicas, a efectos que ella ejerce y padece. También «causalidad» y «mutabilidad» se encuentran entre las categorías psíquicas. Esta unidad sustancial es «mi» alma cuando las vivencias en las que se manifiesta son «mis» vivencias, actos en los que vive mi yo puro.

La estructura peculiar de la unidad anímica depende del contenido peculiar de la corriente de vivencias y, viceversa, el contenido de la corriente de vivencias depende de la estructura del alma, como hemos de decir después de que el alma se haya constituido para nosotros. Si hubiera corrientes de conciencia idénticas en cuanto al contenido[1], también habría almas homogéneas o peculiaridades del alma idealmente-la misma. Con todo, no tenemos el fenómeno completo de lo psíquico (y del individuo anímico) cuando lo consideramos aislado.

§ 4. *El yo y el cuerpo vivo*

Para lograr aquí mayor claridad debemos dar un paso para el que nos hemos demorado tanto como el curso de la investigación lo exigía: el paso de lo psíquico a lo psicofísico. La separación que hemos practi-

1. Ciertamente, se puede mostrar que esto está en principio excluido.

cado era artificial, pues el alma siempre es necesariamente alma en un cuerpo vivo. ¿Qué es el cuerpo vivo? ¿Cómo y como qué se nos da?

a) El darse del cuerpo vivo

Partimos de nuevo de la esfera que constituye los fundamentos de todas nuestras investigaciones: la conciencia pura. ¿Cómo se constituye mi cuerpo vivo para mí en la conciencia? Por un lado tengo dado mi cuerpo físico en actos de percepción externa. Pero si hiciéramos por una vez la ficción de que lo tuviéramos dado sólo de esta manera, entonces se constituye para nosotros un objeto harto extraño. Una cosa real, un cuerpo físico cuyas series motivadas de apariencias muestran notables lagunas, que me retiene su cara oculta con una obstinación aún mayor que la de la Luna, que me hace burla en tanto que me invita a contemplarlo por caras siempre nuevas, y tan pronto como quiero secundar su requerimiento oculta estas caras ante mí. Es cierto que lo que se sustrae a la mirada es alcanzable para la mano que tantea; pero precisamente esta relación entre ver y palpar es aquí distinta respecto a todas las demás cosas. Toda otra cosa que veo me dice: tómame, yo soy realmente eso por lo que me hago pasar, soy aferrable, no soy ningún fantasma; y cada cosa palpada me grita: abre los ojos, entonces me verás. Sentido del tacto y sentido de la vista (entendidos así, tal como se puede hablar en la esfera de los sentidos) se llaman uno al otro como testigos, pero no se cargan mutuamente la responsabilidad. Frente a esta singular imperfección del cuerpo físico percibido exteriormente hay otra peculiaridad. Respecto de toda otra cosa me puedo acercar y me puedo alejar, puedo arrimarme a ella y apartarme de ella, después de lo cual desaparece de mi vista. Este aproximar y alejar, el movimiento de mi cuerpo físico y de las demás cosas, se atestigua en un cambio de las series de apariencias de aquellas cosas. Y no es en absoluto previsible cómo se debe llegar a una distinción entre ambos casos (entre el movimiento de las otras cosas y el de mi cuerpo físico) o, en general, a la aprehensión del movimiento del propio cuerpo físico, mientras nos atengamos a nuestra ficción de que nuestro cuerpo físico se constituye sólo en percepción externa y no propiamente como cuerpo vivo. Por tanto, hablando más precisamente debemos decir: todo otro objeto me está dado en una infinita pluralidad variable de apariencias y posiciones cambiantes respecto a mí, y también se dan casos en los que no me está dado. Pero el cuerpo vivo es un objeto dado a mí en series de apariencias que sólo son variables dentro de

muy estrechos límites y, mientras mantenga los ojos abiertos, está continuamente ahí, con una insistencia inamovible, siempre en la misma aferrable proximidad como ningún otro objeto: él está siempre «aquí», mientras que todos los demás objetos están siempre «allí». Mas aquí hemos alcanzado ya el límite de nuestra ficción y nos vemos obligados a superarla. Pues incluso cuando cerramos fuerte los ojos y extendemos las manos lejos de nosotros de modo que ningún miembro toque en absoluto con el otro, de suerte que no podamos ni coger ni ver el cuerpo vivo, tampoco entonces nos desembarazamos de él, también entonces está inevitablemente ahí en plena «corporalidad propia» (de ahí la expresión) y nos encontramos indisolublemente ligados a él. Precisamente esta ligazón, la pertenencia a mí, no se podría constituir nunca en la percepción externa. Un cuerpo vivo sólo percibido externamente siempre sería sólo un cuerpo físico especialmente clasificado, singularizado, pero nunca «mi cuerpo vivo». Veamos entonces cómo llega éste a ese nuevo darse.

Entre los componentes efectivos de la conciencia, de esa región insuprimible del ser, se encuentran las sensaciones como una especificación de la categoría superior «vivencia». La sensación de presión, de dolor o de frío es algo tan absolutamente dado como la vivencia de juicio, de voluntad, de percepción, etc. Sin embargo, la sensación está peculiarmente caracterizada frente a todos estos actos: ella no emana, como aquellos, del yo puro; nunca adopta la forma del «cogito» en el que el yo se dirige a un objeto, por tanto nunca puedo —reflexionando sobre ella— encontrar al yo en ella, sino que ella está siempre en un «donde», está localizada espacialmente, apartada del yo, quizá muy próxima a él, pero nunca en él. Y este «donde» no es ningún lugar vacío en el espacio, sino un algo que llena espacio; y todos estos algos en los que tienen lugar mis sensaciones se fusionan en una unidad, la unidad de mi cuerpo vivo, son lugares mismos del cuerpo vivo. Dentro de este darse uniforme por el que el cuerpo vivo está ahí para mí en todo momento como un todo se muestran diferencias. Las distintas partes del cuerpo vivo que se constituyen para mí según la sensación están a una distancia distinta respecto de mí. Así, el tronco está más próximo a mí que las extremidades, y puedo decir con buen sentido que acerco o alejo mis manos. Cuando hablo de apartamiento de «mí», éste es un modo inexacto de expresión; no puedo propiamente constatar una distancia del «yo», que es inespacial y está fuera de localización, sino que refiero las partes de mi cuerpo vivo, y sucesivamente todo lo espacial fuera de él, a un «punto cero de la orientación» al que envuelve mi cuerpo vivo. Este punto cero no es localizable con exactitud geométrica en un lugar de mi

cuerpo físico, además no es el mismo para todos los datos, sino que para los datos visuales está situado en la cabeza, en el cuerpo vivo central para los táctiles.

Por lo que concierne al yo, no guarda ninguna distancia del punto cero, y todo lo que se da apartado de éste también lo está de él. Esta distancia de las partes del cuerpo físico respecto de mí es, no obstante, fundamentalmente diferente de la distancia de otras cosas entre sí y de mí. Dos cosas en el espacio guardan una determinada distancia una de otra, pueden acercarse una a otra, finalmente pueden tocarse: entonces desaparece la distancia. Acaso también pueden llenar la misma parte del espacio si no son cosas materialmente impenetrables sino, por ejemplo, objetos de alucinación vistos por quienes alucinan. Asimismo, algo se me puede acercar, puede disminuir su distancia de mí y finalmente puede tocar, no a mí, sino a mi cuerpo físico: entonces la distancia de mi cuerpo físico, pero no de mí, ha llegado a ser = 0. Tampoco ha llegado a ser tan grande como la distancia de la parte del cuerpo físico tocada respecto del punto cero. De ninguna manera podría decir que la piedra que sostengo en la mano está igualmente lejos o «sólo un poquitín más lejos del punto cero» que la mano misma. La distancia de las partes de mi cuerpo vivo respecto a mí es completamente incomparable con la distancia del cuerpo físico ajeno respecto a mí. El cuerpo vivo como un todo está en el punto cero de la orientación, todos los demás cuerpos están fuera. El «espacio corporal» y el «espacio externo» son completamente distintos el uno del otro. Sólo percibiendo externamente no llegaría al primero, sólo «percibiendo corporalmente» no llegaría al otro. Pero en tanto que mi cuerpo vivo se constituye de doble manera —como cuerpo vivo sentiente (percibido corporalmente) y como cuerpo físico del mundo externo percibido externamente— y en esta doble presentación es vivenciado como el mismo, conserva un lugar en el espacio externo, llena una parte de ese espacio.

Todavía hay algo que decir sobre la relación entre sensación y «percepción corporal». El análisis de las sensaciones suele presentarse ordinariamente en otras correlaciones. Se las suele mirar como aquello que nos «da» el mundo externo y en este sentido se distinguen «sensación» y «sentido», o «contenido de sensación» y «sensación como función» (en el sentido de Stumpf), vg., el rojo visto y el tener ese rojo[2]. Yo no me puedo sumar a esto. El rojo del objeto está «percibido», y entre percepción y percibido sí debo distinguir. En el

2. Cf. Österreich, *Phänomenologie des Ich* [Fenomenología del yo], pp. 122 s., contra Husserl, *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas] II, pp. 359 ss.

análisis de las percepciones soy conducido a los «datos de sensación» y puedo llegar a ver la percepción de cualidades como «objetivación de datos de sensación»; sin embargo, con ello no se convierten las cualidades en sensaciones ni las sensaciones en cualidades, mas tampoco en actos de donación. Como componentes de la percepción externa, ellas no son elementos ulteriormente analizables.

Si ahora consideramos la sensación según su lado vuelto al cuerpo vivo, entonces encontramos un estado fenomenológico de hechos completamente análogo. Puedo hablar tan poco de un cuerpo vivo «sentido» como de un objeto del mundo externo «sentido», pero también aquí es menester una concepción objetivadora. Cuando la punta de mi dedo toca la mesa tengo que distinguir, primero, el hecho de la sensación de tacto, el dato táctil que no es ulteriormente descomponible; segundo, la dureza de la mesa y el acto correlativo de percepción externa; tercero, la punta palpante del dedo y el acto correlativo de «percepción corporal». Lo que hace especialmente íntimo el enlace de sensación y percepción es el hecho de que el cuerpo vivo está dado como sentiente, y las sensaciones se dan en el cuerpo vivo. Sobrepasaríamos el marco de este trabajo si quisiéramos investigar todos los tipos de sensaciones según su significado para la percepción corporal. No obstante, todavía debemos traer un punto a colación.

Decíamos que el cuerpo vivo «percibido externamente» y el «percibido corporalmente» están dados como el mismo. Esto requiere aún una aclaración más detallada. Yo no sólo veo mi mano y percibo la misma mano corporal como sentiente, sino que «veo» también los campos de sensación de la mano que se han constituido para mí en percepción corporal, y por otro lado, en tanto que destaco partes de mi cuerpo vivo, tengo al mismo tiempo una «imagen» de la parte correspondiente del cuerpo físico: lo uno está dado con lo otro, aunque no percibido. Tenemos un análogo exacto en el área de la percepción externa. No sólo vemos la mesa y palpamos su dureza, sino que también «vemos» su dureza. Los vestidos en los cuadros de Van Dyck no sólo tienen el *brillo* de la seda, sino también de la seda *tersa* y de la seda *suave*.

Los psicólogos denominan a este fenómeno *fusión*, y la mayor parte de las veces lo reducen a «mera asociación». En el «mera» reside la tendencia psicológica a ver el explicar como un interpretar, a declarar el fenómeno explicado como un «producto subjetivo» sin «significado objetivo». No podemos hacer nuestra esta concepción. El fenómeno permanece fenómeno. Es muy hermoso que se lo pueda explicar, pero la explicación no le añade ni le quita nada. La visibili-

dad de las cualidades táctiles permanecería, pues, y no perdería nada de dignidad si se pudiese explicar por medio de asociaciones. Pero no creemos posible tal explicación porque contradice el «fenómeno» de la asociación. La forma típica de asociación vivenciada es «algo me recuerda a algo». Así, por ejemplo, la visión del canto de la mesa está asociada con el recuerdo de que una vez me he hecho daño con él. Pero la agudeza de este canto no está recordada, sino vista. Por poner todavía un ejemplo instructivo: *veo* la dureza del azúcar y sé o me acuerdo de que es dulce; no me acuerdo de que es dura (o sólo de paso) y no veo que es dulce. En cambio, el aroma de la flor es dulce realmente y no me recuerda al gusto dulce. Se abren perspectivas para una fenomenología de los sentidos y de las percepciones sensoriales que no podemos, sin embargo, proseguir aquí. En este lugar nos interesa sólo la aplicación a nuestro caso: el cuerpo vivo visto no nos recuerda que puede ser el lugar visible de múltiples sensaciones, tampoco es meramente un cuerpo físico que ocupa el mismo espacio que el cuerpo vivo dado como sentiente en la percepción corporal, sino que está dado como cuerpo vivo sentiente.

Hasta ahora hemos considerado al cuerpo vivo sólo en reposo. Ahora podemos dar un paso más. Indagamos el caso de que yo (es decir, mi cuerpo vivo como un todo) me muevo a través del espacio. En tanto que prescindíamos de la constitución del cuerpo vivo, este movimiento no era ningún fenómeno peculiarmente caracterizado, sino indiferenciado de un desplazamiento caleidoscópico del mundo externo circundante. Ahora, a la apercepción del movimiento propio edificada sobre sensaciones varias se añade, como completamente nueva, la vivencia del «yo me muevo», que es completamente diferente del movimiento corpóreo percibido desde fuera. Aquí, la aprehensión del movimiento propio y de la modificación del mundo externo se enlazan en la forma del «si..., entonces...». «Si me muevo, entonces se desplaza la imagen de mi entorno». Esto vale tanto para la percepción de la cosa singular espacial como para el entramado del mundo espacial, y lo mismo para el movimiento de partes de mi cuerpo vivo que del cuerpo vivo entero. Si mi mano toca una bola que gira, entonces se me da esa bola y su movimiento en una serie de datos táctiles cambiantes que se unen en *una* intención que los atraviesa y pueden ser reunidos en un «apresamiento aperceptivo», en un acto unificado de percepción externa. Tengo la misma afluencia de datos si la mano se desliza sobre la bola en reposo, pero la vivencia del «yo me muevo» se añade nueva y se corresponde con la apercepción de la bola en aquella forma del «si..., entonces...». Con los datos visuales sucede algo análogo. Estando en reposo puedo

notar las apariencias cambiantes de una bola que rueda, y puedo tener la misma afluencia de «sombreados de la bola» cuando la bola descansa y yo muevo la cabeza o tan sólo los ojos (lo que viene a dárseme, una vez más, en una «percepción corporal»). Así se constituyen las partes del cuerpo vivo como órganos móviles, y la percepción del mundo espacial como dependiente del comportamiento de dichos órganos.

Pero con esto no está todavía aclarado cómo se llega a la comprensión del movimiento corporal como movimiento corpóreo. Si muevo un miembro de mi cuerpo vivo, entonces tengo, junto al notar corporalmente el movimiento propio, una percepción externa (visual o táctil) de los movimientos corpóreos que se atestiguan en las apariencias modificadas del miembro. Y así como el miembro percibido corporalmente y percibido externamente es comprendido como el mismo, así acaece también la misma coincidencia de identificación entre el movimiento corporal y el corpóreo: el cuerpo vivo que se mueve deviene cuerpo físico movido. Y en adelante el «yo me muevo» es «co-visto» en el movimiento de una parte del cuerpo físico, el movimiento corpóreo no visto es coaprehendido en la vivencia del «yo me muevo».

La ligazón del yo al cuerpo vivo sentiente requiere todavía alguna aclaración. La imposibilidad de desembarazarse de él nos mostró el camino de su darse específico. No podemos sustraernos a este vínculo, los lazos que nos atan a él son indisolubles. Con todo, nos están permitidas ciertas libertades. Todos los objetos del mundo externo me están dados a una cierta distancia; ellos están siempre «allí», yo siempre «aquí», ellos están en torno a mí, agrupados en torno a mi «aquí». Esta agrupación no es rígida, inmutable, los objetos se acercan y se alejan de mí y entre sí. Y en mi mano está el formar una agrupación en torno cuando empujo las cosas más cerca o más lejos o dejo que cambien sus lugares, o cambio mi «aquí» al lugar de su «allí» y elijo otro «punto de vista». Con cada paso adelante se me abre un nuevo trocito de mundo o se me muestra el antiguo por un lado nuevo. En ello llevo siempre mi cuerpo vivo conmigo. No sólo yo, también él está siempre «aquí», y las diferentes «distancias» de sus partes respecto de mí son sólo variaciones dentro de este aquí. Pero entonces también puedo llevar a cabo el «cambio de agrupación» de mi alrededor, en vez de realmente, «en meros pensamientos», puedo fantasear, fantaseando puedo, por ejemplo, hacer caminar los muebles de mi habitación y «representarme» qué aspecto tendría ella entonces. Igualmente me puedo representar en la fantasía mi deambular por el mundo. «En pensamientos» me puedo levantar de mi

escritorio, ir a una esquina de mi habitación y observarlo desde allí. Y si hago esto no llevo conmigo mi cuerpo vivo. El yo que está allí en la esquina tiene, quizá, un cuerpo vivo de fantasía, es decir, un cuerpo vivo visto —si me está permitido decirlo así— en «fantasía corporal»; además, él puede mirar al cuerpo corporal que ha abandonado en el escritorio como a las demás cosas en la habitación; éste también es ahora, en efecto, un objeto presentificado, es decir, algo dado en visión externa presentificante. Y al final tampoco ha desaparecido el cuerpo vivo real, sino que de hecho estoy sentado todavía en el escritorio, no separado de mi cuerpo vivo. Así se ha desdoblado mi yo[3], y si el yo real tampoco se desprende del cuerpo vivo, entonces está claramente mostrada la posibilidad de «viajar uno fuera de su piel», al menos en la fantasía.

Queda la posibilidad de un yo sin cuerpo vivo[4]. En cambio, es absolutamente imposible un cuerpo vivo sin yo. Imaginar mi cuerpo vivo abandonado por el yo ya no quiere decir imaginar mi cuerpo vivo, sino un cuerpo físico que se le asemeja rasgo a rasgo, mi cadáver. (En tanto que abandono mi cuerpo vivo deviene para mí un cuerpo físico como los demás. Y si lo pienso alejado de mí —en lugar de abandonarlo yo—, entonces este alejamiento no es ningún «moverse», sino un puro movimiento corpóreo.)

Esto último se puede mostrar todavía de otra manera. Un miembro «atrofiado», un miembro sin sensaciones, no es parte alguna de mi cuerpo vivo. El pie «dormido» me cuelga como un cuerpo físico extraño que no soy capaz de desprender y descansa fuera de la zona espacial de mi cuerpo vivo en la que es incluido de nuevo en el momento del «despertar». Cada movimiento que ejecuto con él en aquel estado tiene el carácter del «yo muevo un objeto», es decir, mediante mi movimiento vivo provoco un movimiento mecánico, y éste mismo no está dado como movimiento corporal vivo. El cuerpo vivo está por naturaleza constituido por sensaciones, las sensaciones son componentes reales de la conciencia y, como tales, pertenecientes al yo. ¿Cómo habría, pues, de ser posible un cuerpo vivo que no

3. Creo que a partir de aquí hay que entender la vivencia del «sosías»: vg., en el conocido poema de Heine, donde el poeta recorre la calle hacia la casa de la amada y se divisa a sí mismo de pie ante la casa. Esta es la doble manera de tenerse dado, en el recuerdo o en la fantasía. Más tarde hablaré sobre hasta qué punto existe de hecho en ambos casos un tener-«se». Cf. Parte II de este trabajo, p. 9 [p. 26], y en la posterior p. 71 [p. 82].

4. Naturalmente, habría de investigarse qué tipo de yo podría ser éste, y si podría estarle dado un mundo y qué tipo de mundo.

fuese cuerpo vivo de un yo?[5]. Otra cuestión es si sería pensable un yo sentiente sin cuerpo vivo, es decir, si podría haber sensaciones en las que no se constituyese cuerpo vivo alguno. No me parece que haya que responder sin más a la cuestión porque —como ya indiqué— las sensaciones de las diferentes regiones sensibles no están implicadas de la misma manera en la constitución del cuerpo vivo. Habría que probar, por tanto, si en las sensaciones que son claramente vivenciadas en lugares del cuerpo vivo —sensaciones de tacto, temperatura, dolor—, esta localización les pertenece necesaria e indisolublemente: en este caso sólo serían posibles para un yo corporal. Además, me parece aún necesario un análisis específico para las sensaciones de la cara y del oído. No necesitamos decidir aquí estas cuestiones. Una fenomenología de la percepción externa no podrá pasar de largo ante él. En cualquier caso, con las sensaciones ya se ha constituido para nosotros la unidad de yo y cuerpo vivo, aun cuando no todavía el perfil completo de las relaciones mutuas. También la relación causal entre lo psíquico y lo físico nos aparece ya en el terreno de las sensaciones. Procesos puramente físicos, como que un cuerpo físico extraño penetra en mi piel, que el portador de una cierta cantidad de calor toca mi superficie corpórea, devienen causas fenomenales de sensaciones (sensaciones de dolor, de temperatura), se muestran como «estímulo». Si proseguimos entonces con las conexiones entre alma y cuerpo vivo nos toparemos a menudo con tales relaciones causales fenomenales.

b) El cuerpo vivo y los sentimientos

Las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles son inseparables de las sensaciones que las fundan. El placer de una comida sabrosa, el tormento de un dolor sensible, el agrado de un vestido suave, son sentidos allí donde la comida es degustada, donde el dolor penetra, donde el vestido se ajusta a la superficie del cuerpo físico. Pero los sentimientos sensibles no están sólo allí, sino a la vez también en mí, emanan de mi yo. Al igual que los sentimientos sensibles, los sentimientos comunes adoptan una posición híbrida similar. Vigor y languidez no sólo invaden al yo, sino que «los siento en todos los miembros». No sólo todo acto espiritual —toda alegría, toda aflicción,

5. Todavía habría que considerar si una conciencia que mostrase sólo datos de sensación y ningún acto habría de verse como carente de yo. En este caso se podría hablar también de un cuerpo vivo «animado» pero sin yo. Mas no creo que semejante concepción se sostenga.

toda actividad de pensamiento— es lánguido y descolorido cuando «yo» me siento abatido, sino también toda acción corpórea, todo movimiento que ejecuto. Conmigo está lánguido mi cuerpo vivo y cada una de sus partes. Ahí aparece otra vez aquel fenómeno de la fusión que ya conocemos. No es sólo que vea el movimiento de mi mano y simultáneamente sienta su languidez, sino que veo el movimiento lánguido y la languidez de la mano. Los sentimientos comunes son siempre vivenciados como proviniendo del cuerpo vivo, como un influjo promovedor o paralizador que ejerce el estado del cuerpo vivo sobre la afluencia del vivenciar (incluso cuando estos sentimientos comunes se presentan en unión de un «sentimiento espiritual»).

«Sentimientos comunes» de naturaleza no corporal son los estados de ánimo, y por eso mismo los distinguimos de los sentimientos propiamente comunes como un género propio. La alegría y la melancolía no llenan el cuerpo vivo, él no está alegre o triste como está vigoroso o abatido; y un ser puramente espiritual también podría estar sometido a estados de ánimo. Pero con ello no está dicho aún que los sentimientos comunes anímicos y los corporales corran parejos sin tocarse, antes bien siento un «influjo» mutuo de ambos. Yo hago, por ejemplo, un viaje de descanso, voy a un paraje soleado, encantador, y siento cómo a la vista de este entorno se quiere apoderar de mí un estado anímico de contento, pero no es capaz de surgir porque me siento abatido y cansado. «Aquí estaré más contento en cuanto haya descansado.» Este saber puede ser el resultado de una «experiencia anterior», sin embargo siempre tiene su fundamento en el fenómeno del mutuo operar de vivencias anímicas y corporales.

c) Alma y cuerpo vivo, causalidad psicofísica

Esta dependencia de los influjos del cuerpo vivo propia de las vivencias es una característica esencial de lo anímico. Todo lo psíquico es conciencia corporalmente ligada, y en este terreno se distinguen las vivencias esencialmente psíquicas (las sensaciones corporalmente ligadas, etc.) de aquellas que llevan en sí extraesencialmente el carácter físico, las «realizaciones» de la vida espiritual[6]. El alma, como la unidad sustancial que se manifiesta en las vivencias psíquicas singulares, está consolidada —como muestran el fenómeno descrito de la «causalidad psicofísica» y la esencia de las sensaciones— en el cuerpo vivo, constituye con él el individuo psicofísico.

6. Las declaraciones de la parte próxima darán mayor claridad sobre este punto.

Tenemos que considerar ahora el carácter de los, así llamados, «sentimientos espirituales». Ya la designación nos enseña que se los considera como psíquicos extraesencialmente, como no corporalmente ligados (aun cuando los psicólogos que la usan no quieran confesar esta consecuencia). Y nadie que se traiga a dato su esencia pura pretenderá que un sujeto privado de cuerpo vivo no podría vivenciar alguna alegría, alguna tristeza, algún valor estético. A ello se opone la concepción de muchos psicólogos notables que ven en los sentimientos «conjuntos de sensaciones orgánicas». Si esta definición parece absurda en tanto se considera a los sentimientos por el lado de su esencia pura, en el entramado psíquico concreto encontramos fenómenos que no la fundamentan efectivamente, pero que desde luego la pueden hacer comprensible. «Se nos paraliza el corazón» de alegría, «se convulsiona todo él» de dolor, palpita de inquietante espera y se nos corta la respiración. Se pueden acumular ejemplos cualesquiera, mas siempre se trata de casos de causalidad psicofísica, de efectos que ejerce la vivencia en su realización psíquica sobre las funciones del cuerpo vivo. En el instante en que se aparta el pensamiento del cuerpo vivo desaparecen esos fenómenos, pero permanece el acto espiritual. Habrá que conceder que Dios se alegra por el arrepentimiento de un pecador sin probar latidos u otras «sensaciones orgánicas». (Una consideración que es posible como independiente de la fe en la existencia de Dios.) Se puede tener la convicción de que ningún sentimiento es realmente posible sin tales sensaciones y de que no existe ningún ser que los vivencie en su pureza; sin embargo, son concebibles en su pureza, y aquellos síntomas concomitantes son vivenciados precisamente como tales y no como sentimientos ni como componentes de sentimiento. Lo mismo se puede mostrar también en los casos de causalidad psíquica pura. «Se me bloquea el entendimiento» del susto, es decir, pruebo un efecto paralizador sobre mis actos de pensamiento; o estoy «enloquecido» de alegría, no sé lo que hago, ejecuto acciones sin finalidad alguna. Un espíritu puro también se puede asustar, pero su entendimiento no se bloquea. Siente alegría y pena en toda su profundidad, pero ellas no ejecutan ningún efecto.

Puedo llevar más allá estas consideraciones. «Observándome» a mí mismo también descubro relaciones causales entre mis vivencias y las capacidades y propiedades del alma que se manifiestan en ellas. Las capacidades pueden ser perfeccionadas y agudizadas mediante su acción, pero también desgastadas y enromadas. Así, mi «don de observación» crece si trabajo en las ciencias naturales, mi «capacidad de distinción», vg., para colores, si me ocupo de clasificar hilos de finos

matices graduados, mi «capacidad de disfrute» si oriento mi vida a los placeres: cada capacidad puede ser aumentada mediante «training». Por otra parte hay un cierto grado de «acostumbramiento» donde se pasa al efecto contrario: un «objeto de placer» que me es ofrecido una y otra vez deviene para mí «demasiado», finalmente provoca hastío y náuseas y cosas por el estilo. En todos estos casos se da fenomenalmente un actuar de lo psíquico sobre lo psíquico. Pero la cuestión es qué tipo de «actuar» se da aquí y si queda una posibilidad de llegar desde este fenómeno de la causalidad al exacto concepto de causalidad de la física y a la legalidad causal en general. Sobre este concepto se construye la física exacta, mientras que la descriptiva sólo tiene que ver con el concepto causal fenomenal. Sin embargo, el concepto causal exacto y la certeza causal sin lagunas es también supuesto de una psicología genético-causal tal como se la pretende adhiriéndose al prototipo de la moderna ciencia física. En nuestro contexto debemos contentarnos con aludir a estos problemas sin poder acercarnos a su solución[7].

d) El fenómeno de la expresión

La consideración del efecto causal de los sentimientos nos ha conducido más lejos de lo que preveíamos. Con todo, no hemos agotado todavía lo que el estudio de los sentimientos nos enseña. Junto a los síntomas concomitantes de los sentimientos de los que nos hemos ocupado aparece la expresión de los sentimientos como un nuevo fenómeno. Yo me ruborizo de vergüenza, aprieto colérico el puño, frunzo el ceño enfadado, gimo de dolor, exulto de alegría. La relación entre sentimiento y expresión es completamente distinta a la que hay entre sentimiento y síntoma físico concomitante. Ahora no advierto un provenir causal de las vivencias físicas desde las psíquicas, ni mucho menos una mera simultaneidad de ambas, sino que siento, en tanto que experimento sentimiento, cómo él termina en una expresión o la libera desde sí[8].

Según su esencia pura, el sentimiento es algo no cerrado en sí, está en cierto modo cargado con una energía que debe llegar a descargar. Esta descarga es posible de diversas maneras. Un tipo de

7. Más sobre la causalidad, cf. *infra* p. 80 [p. 89].

8. Para evitar malentendidos acentúo que tomo «expresión» en el sentido usado arriba, y expresión verbal por algo fundamentalmente diferente. No puedo indicar la distinción en este lugar, pero desde ahora quisiera llamar la atención al respecto para tornar inocuo el equívoco.

descarga nos resulta bien conocido: los sentimientos liberan desde sí o —como se dice— motivan actos de voluntad y acciones. Exactamente la misma relación hay entre sentimiento y fenómeno expresivo. El mismo sentimiento que motiva un acto de voluntad puede también motivar un fenómeno expresivo. Y el sentimiento prescribe según su sentido cuál expresión y qué acto de voluntad puede motivar[9]: por esencia tiene que motivar siempre algo, debe llegar siempre a la «expresión»; sólo que son posibles diversas formas de expresión.

No anda lejos la objeción de que, muy a menudo en la vida, aparecen sentimientos sin que motiven un acto de voluntad o una expresión corporal. Como ya se sabe, nosotros, «personas civilizadas», tenemos que «dominarnos», reprimir la expresión corporal de nuestros sentimientos; estamos asimismo limitados en nuestras acciones y con ello, a la vez, en nuestros actos de voluntad. Pero entonces queda todavía la escapatoria de «desahogarse» con un deseo. El empleado que no puede mostrar a su jefe mediante una mirada de desprecio que lo tiene por un canalla o un asno, ni puede tomar la resolución de quitárselo de en medio, puede en cambio desear en secreto que se lo lleve el diablo. O se pueden realizar en la fantasía las acciones para las que uno está impedido en la realidad. La ambición de gloria del criado en estrecheces, que no se puede satisfacer realmente, goza de vida mientras en la imaginación libra combates y realiza el milagro de la intrepidez. La creación de otro mundo en el que puedo hacer lo que aquí me está negado representa ya una forma de expresión. Así, en el desierto el sediento ve ante sí —como narra Gebsattel[10]— oasis con manantiales borboteantes o lagos que

9. No necesitamos entrar aquí en la cuestión de si los movimientos de expresión son de por sí acciones (originalmente conformes a un fin, como quiere Darwin, o involuntarias y no conformes a un fin, como pretende Klages) (*Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung* [El movimiento de expresión y su uso diagnóstico], p. 293). En cualquier caso, también Klages acentúa la estrecha afinidad entre fenómeno de expresión y acción. Según él, todo actuar y obrar espontáneos proceden del vivenciar con la misma facilidad y espontaneidad que el movimiento de expresión, y esta forma instintiva del actuar es para él la original, que sólo poco a poco es desplazada por la acción de la voluntad (p. 336). Darwin, en su famoso tratado *Über den Ausdruck der Gemütsbewegungen* [Sobre la expresión de las emociones], ofrece una descripción, basada en fina observación, de los fenómenos corpóreos que corresponden a ciertos afectos, e intenta poner de relieve el mecanismo psicofísico por el que estos procesos corpóreos se realizan. Ni considera la diferencia descriptiva entre expresión y síntoma concomitante, ni se plantea seriamente la cuestión de qué convierte a aquellos procesos en *expresión* de los afectos que ellos provocan.

10. *Op. cit.*, pp. 57 s. [La obra aludida de Gebsattel estaba citada en la desaparecida Parte I. *N. del T.*]

lo refrescan. La alegría que nos invade no se queda en la devoción contemplativa del objeto que satisface, sino que se exterioriza, entre otras cosas, en que nos rodeamos por completo de lo satisfactorio buscándolo en nuestro ambiente real o allegándolo mediante presentificación que recuerda o que imagina libremente, prescindiendo de todo lo demás que no le es apropiado, hasta que nuestra disposición de ánimo armoniza perfectamente con nuestro ambiente. Este tipo peculiar de expresión precisaría una clarificación amplia; no es suficiente comprobar —como sucede la mayoría de las veces desde el lado psicológico— que los sentimientos influyen en la «reproducción de las representaciones» y con qué frecuencia sucede esto.

Pero todavía queda otra posibilidad de la expresión, o del sucedáneo de una expresión, y es aquella a la que recurre el hombre «controlado», el que aparenta un semblante comedido por consideraciones sociales, o éticas, o estéticas: el sentimiento puede liberar desde sí un acto de la reflexión que lo convierte a él mismo en objeto. La vivencia «termina» en este acto de la reflexión como en un acto de voluntad o expresión corporal. Se suele decir que la reflexión debilita el sentimiento y que el hombre reflexivo no es capaz de ningún sentimiento intenso. Esta secuencia es enteramente infundada. En la expresión «pasional» de sentimiento «termina» el sentimiento igual que en la reflexión «fría»; el modo de expresión no dice nada sobre la intensidad del sentimiento expresado. El resultado de nuestra consideración hasta ahora es que el sentimiento pide, según su esencia, una expresión, y los distintos tipos de expresión son distintas posibilidades esenciales[11].

Entre sentimiento y expresión hay una conexión esencial y de sentido, no una conexión causal. Y, como las otras formas posibles, también la expresión corporal está vivenciada como procedente del sentimiento y conforme a su sentido, y por medio de él está determinada. Pero entonces no sólo siento cómo afluye el sentimiento a la expresión y se «descarga» en ella, sino que a la vez tengo dada esta expresión en una percepción corporal. La sonrisa en la que mi alegría se exterioriza según la vivencia me está dada, a la vez, como una distorsión de mis labios. Al vivir en la alegría también está vivenciada su expresión según el modo de la actualidad; la percepción corporal simultánea se realiza según el modo de la inactualidad, no soy —como se suele decir— consciente de ella. Si luego

11. J. Cohn utiliza el término «expresión» en un sentido diferente y más amplio (*Ästhetik* [Estética], p. 56), a saber, para todo lo «externo» en lo que notamos una vida interna. Pero aquí falta lo que tenemos por específico de la expresión: su estar motivada.

dirijo mi atención al cambio percibido de mi cuerpo vivo, me aparece como efectuado por el sentimiento. Junto a la unidad de sentido vivenciada se constituye, pues, una conexión causal entre sentimiento y expresión. La expresión se vale de la causalidad psicofísica para realizarse en un individuo psicofísico. En la percepción corporal se desmonta la unidad vivenciada de vivencia y expresión, la expresión es separada como un fenómeno relativamente autónomo. Con ello se hace, a la vez, producible por sí. Puedo producir una deformación de la boca que es similar «por confusión» a la sonrisa, pero que desde luego no es ninguna sonrisa. Incluso independientemente de la voluntad, fenómenos de expresión distintos se muestran como fenómenos de percepción iguales. Enrojezco de cólera, de vergüenza y de esfuerzo; en todos los casos tengo la misma percepción de que «me sube la sangre a la cara». Pero una vez vivencio dicho proceso como expresión de la cólera, otra como expresión de la vergüenza y otra de ningún modo como expresión, sino como consecuencia causal del esfuerzo.

Hemos dicho que haría falta una mirada atenta para hacer de la expresión percibida corporalmente objeto intencional en sentido riguroso. También la expresión sentida, si bien vivenciada según el modo de la actualidad, requiere todavía una mirada especial para convertirse en objeto aprehendido, una mirada que no es tránsito de la inactualidad a la actualidad. Esta es una particularidad de todos los actos no-teoréticos y de sus correlatos[12]. Que yo pueda objetivar los fenómenos de expresión vivenciados y aprehenderlos como *expresión* es una condición de posibilidad más para producirlos arbitrariamente. Aun así, la modificación corporal que se parece a una expresión no se da como ella misma. El fruncir el ceño por enfado y el fruncir el ceño para simular enfado son claramente diferenciables en sí, incluso cuando paso de la percepción corporal a la percepción externa. En tanto que los fenómenos de expresión aparecen como afluencia de los sentimientos son, a la vez, expresión de las propiedades anímicas que en ellos se manifiestan: la mirada rabiosa, por ejemplo, delata un temperamento fuerte. Una consideración de las vivencias de la voluntad debe cerrar esta investigación.

e) Voluntad y cuerpo vivo

También las vivencias de la voluntad tienen un alto significado para la constitución de la unidad psicofísica. Por un lado, en virtud de los

12. Cf. las *Ideen* [Ideas] de Husserl, p. 66.

síntomas físicos concomitantes (sensaciones de tensión y otras por el estilo) que no consideramos más en detalle porque ya son conocidos a partir los sentimientos. Los demás fenómenos corporales de expresión que se toman en consideración no me parecen ser expresión del acto de voluntad mismo, sino de los componentes de sentimiento contenidos en la compleja vivencia de voluntad. Estoy sentado ahí en silencio ponderando, una frente a otra, dos posibilidades prácticas; ahora he realizado la elección, he tomado la resolución, levanto la cabeza enérgicamente y me pongo en pie de un salto. Estos movimientos son una expresión del sentimiento resultante de la resolución, de la actividad, de la inquietud que me embarga, y no de la resolución de la voluntad. La voluntad misma no tiene una expresión en este sentido. Pero, como el sentimiento, tampoco la voluntad está cerrada en sí, sino que requiere una repercusión. Así como el sentimiento libera desde sí o motiva el acto de voluntad (u otra posible «expresión» en un sentido amplio), así se exterioriza la voluntad en la acción. Obrar es siempre producción de algo no presente. Al «¡fiat!» de la resolución de la voluntad corresponde el «fieri» de lo querido y el «facere» del sujeto de la voluntad en la acción. Esta acción puede ser física: me determino a subir una montaña y llevo a cabo la resolución; la acción aparece como completamente provocada por la voluntad y como cumplimiento del querer, pero es querida la acción como totalidad, no cada paso. Lo que quiero es subir la montaña. Lo que sea «necesario» para ello se resuelve, en cierto modo, «por sí mismo».

La voluntad se sirve del mecanismo psicofísico para ejercerse, para realizar lo querido, como el sentimiento lo utiliza para realizar su expresión. Sin embargo, al mismo tiempo está vivenciado el dominio sobre el mecanismo, al menos sobre el «encendido de la máquina». Este dominio es vivenciado quizá paso a paso si a la sazón se trata de la superación de una tendencia contraria. Si me canso a medio camino, el cansancio deviene fuente de una tendencia contra el movimiento, ésta se adueña de mis pies y ellos deniegan el servicio a mi voluntad. Querer y tender actúan en contra y luchan por el señorío sobre el organismo. Si la voluntad se hace dueña, entonces tal vez es querido cada paso singular y la ejecución del movimiento es vivenciada en la superación del efecto contrario. Lo mismo sucede en el terreno puramente psíquico. Me determino a hacer un examen final y dispongo la preparación necesaria como obvia. O bien desfallecen mis fuerzas ante el fin y cada actividad de pensamiento requerible debe ser entonces llamada a la vida por un acto de voluntad mediante superación de una fuerte tendencia contraria. Así, la

voluntad reina sobre el alma y sobre el cuerpo vivo, aun cuando no absolutamente ni sin experimentar denegación de la obediencia. Un límite le está puesto por el mundo de objetos que se abre en el vivenciar; el volverse hacia el objeto (dado en la percepción, en el sentimiento o como quiera que esté presente) está en el dominio del querer, pero no la aprehensión de un objeto no existente. Esto no quiere decir que el mundo de objetos mismo esté sustraído al dominio de mi voluntad. Yo puedo producir una modificación en el mundo de objetos, pero no puedo producir voluntariamente su percepción si él mismo no existe. La voluntad sufre una limitación más por el poder de tendencias que se contrarrestan y que en parte están corporalmente ligadas (cuando tienen por fuente sentimientos sensibles) y en parte no.

¿Es este actuar del querer y del tender sobre el alma y el cuerpo vivo causalidad psicofísica o tenemos aquí la muy discutida causalidad desde la libertad, la ruptura de la cadena causal «sin lagunas»? Acción es siempre creación de algo que no es. Este proceso se puede realizar en sucesión causal, pero la introducción del proceso, la intervención propia de la voluntad, no es vivenciada como un actuar causal, sino de una especie propia. Con ello no está dicho que la voluntad no tenga nada que ver con la causalidad. En tanto que sentimos cómo un cansancio de origen corporal impide que surja un acto de voluntad, lo consideramos como condicionado causalmente. En tanto que sentimos cómo una voluntad victoriosa supera el cansancio e incluso lo hace desaparecer, la encontramos como eficazmente causal. En tanto que ella lleva a cabo todas sus obras por medio de un instrumento causalmente regulado, también está su ejecución trabada a condiciones causales. Pero lo propiamente creativo del acto de voluntad no es ningún actuar causal; todas aquellas relaciones causales son extraesenciales a la voluntad, ésta se deshace de ellas tan pronto como deja de ser voluntad de un individuo psicofísico y, sin embargo, sigue siendo voluntad. También la tendencia muestra semejante estructura, y tampoco el nacer de una acción a partir de una tendencia aparece como sucesión causal. La diferencia estriba en que en la tendencia viene comprometido el yo en la acción, encaminado hacia ella, de manera no libre, y en que ninguna fuerza creativa goza allí de vida. Todo acto creativo en sentido propio es acción de la voluntad. Es común a ambos, al querer y al tender, la capacidad de valerse de la causalidad psicofísica; sin embargo, sólo del yo volente se puede decir que es señor del cuerpo vivo.

§ 5. *Transición al individuo ajeno*

A grandes rasgos nos hemos dado cuenta de lo que, como mínimo, hay que entender por un yo individual o individuo: un objeto unitario en el que la unidad de conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayuntan inseparablemente, por lo que cada uno de ellos adquiere un nuevo carácter; el cuerpo aparece como cuerpo vivo; la conciencia, como alma del individuo unitario. La unidad se atestigua en que ciertos procesos se dan como pertenecientes al alma y al cuerpo vivo a la vez (sensaciones, sentimientos comunes); además, en el enlace causal de procesos físicos y psíquicos y de la relación causal mediada por ellos entre el alma y el mundo externo real. El individuo psicofísico como totalidad es un miembro en el entramado de la naturaleza.

El cuerpo vivo está caracterizado frente al cuerpo físico por el hecho de que es portador de campos de sensación, se encuentra en el punto cero de la orientación del mundo espacial, es capaz de movimiento libre y está constituido con órganos móviles, es campo de expresión de las vivencias del yo que le pertenece e instrumento de su voluntad[13]. Hemos obtenido todas estas características a partir de la consideración del individuo propio. Ahora hay que mostrar cómo se constituye para nosotros el ajeno.

a) Los campos de sensación del cuerpo vivo ajeno

Comenzamos con la consideración de lo que permite comprender el cuerpo vivo ajeno como cuerpo vivo, lo que lo distingue frente a otros cuerpos físicos. Ante todo, pues, ¿cómo nos están dados los campos de sensación? De los propios tenemos —como vimos— un darse originario en la «percepción corporal»[14]. Además los tenemos «codados» en la percepción externa de nuestro cuerpo físico de aquella manera completamente peculiar en la que lo no percibido mismo puede existir junto con lo percibido. Y de la misma manera existen los campos de sensación del otro para mí, el cuerpo vivo ajeno es «visto» como cuerpo vivo. Hemos tratado este tipo de presentación,

13. Puede parecer llamativo que no hemos recurrido en absoluto al concepto que suele figurar en primer lugar en las definiciones ordinarias del individuo y del organismo: el concepto de *fin*. No lo he hecho para no cargar más todavía la descripción con la discusión del concepto de fin, pero también por razones objetivas: no creo que se pueda hablar de una subordinación *inmediatamente vivenciada* del acontecer psicofísico a un fin unitario. Pero entonces tampoco se toma en consideración el concepto de fin para la aprehensión empática de un individuo ajeno.

14. *Vid. supra* pp. 46 ss. [p. 60].

que vamos a llamar «cooriginariedad», al ocuparnos de la percepción de la cosa[15]. Con el lado visto de una cosa espacial están dados los lados ocultos y lo interno; dicho brevemente: está «vista» toda la cosa. Pero (como ya dijimos también) aquel darse de un lado implica tendencias a proseguir hacia nuevos modos de darse y, en tanto que las secundamos, los lados antes apartados son percibidos en sentido riguroso, lo que antes era cooriginario es dado originariamente. Semejante cumplimiento de lo pretendido y anticipado es también posible por «covisión» de los campos de sensación propios, sólo que no en percepción externa progresiva, sino en el paso de la percepción externa a la percepción corporal. También la covisión de los campos de sensación ajenos implica tendencias, pero su cumplimiento originario está en principio excluido aquí; ni en percepción progresiva externa, ni en el paso a la percepción corporal, puedo traérmelas a dato originario. El único cumplimiento que es aquí posible es la presentificación empatizante. Todavía puedo traerme a dato aquellos campos de sensación de una manera distinta al modo de la representación vacía, de la cooriginariedad; puedo hacerlos intuitivos para mí, mas no precisamente con el carácter de la percepción, sino sólo presentificando, tal como hemos expuesto en la descripción de los actos de empatía. El carácter del «ahí mismo» lo deben al cuerpo físico dado aquí y ahora con el que ellos vienen dados. Esto es todavía más claro cuando en vez de los campos de sensación consideramos las sensaciones actuales mismas. La mano que descansa sobre la mesa no está ahí como el libro a su vera, ella «presiona» contra la mesa (y, por cierto, más o menos fuerte), descansa distendida o estirada, y yo «veo» esa sensación de presión o de tensión según el modo de la cooriginariedad; en tanto sigo las tendencias de cumplimiento que hay en este «coaprehender», se desplaza mi mano (no realmente, sino «en cierto modo») al lugar de la ajena, entra en ella, adopta su posición y su postura y siente entonces sus sensaciones. No originariamente y no como propias, sino «con», exactamente en el modo de la empatía, cuya esencia hemos acotado antes frente al vivenciar propio y a todo otro tipo de presentificación. Durante este transferirse dentro de lo otro, la mano ajena está permanentemente percibida como miembro del cuerpo físico ajeno, la propia está dada como miembro del cuerpo vivo propio. Así que las sensaciones empatizadas, en contraste con las propias, se destacan permanentemente como ajenas (incluso si no estoy dirigido a este contraste en el modo de la atención).

15. Cf. Parte II de este trabajo, p. 5 [p. 22].

b) Las condiciones de la posibilidad de la empatía de sensación

La posibilidad de la empatía de sensación (con precisión debería decirse «endosensación») está garantizada por la comprensión del cuerpo vivo propio como cuerpo físico, y del cuerpo físico propio como cuerpo vivo, en virtud de la fusión de percepción externa y percepción corporal[16]; también por el posible cambio de lugar de este cuerpo físico en el espacio; por la posibilidad, en fin, de modificar su condición real en la fantasía permaneciendo firme su tipo.

Si la magnitud de mi mano (longitud, anchura, proporción, etc.) me estuviera dada como constante inmutable, entonces tendría que fracasar el intento de empatía con toda mano de otra condición por la oposición de ambas; pero de hecho también resulta muy bien la empatía con manos de varones y de niños que son muy diferentes de la mía. Mi cuerpo físico y sus miembros no están precisamente dados como tipo fijo, sino como realización fortuita de un tipo variable dentro de límites fijos. Este tipo, por otra parte, ha de permanecer conservado. Sólo con cuerpos físicos de este tipo puedo empatizar, sólo a ellos puedo considerar como cuerpos vivos.

Con ello no está dada todavía una delimitación clara. Hay tipos de distinto grado de generalidad, y a ellos corresponden distintos grados de posibilidad de empatía. El *typos* «cuerpo humano» no delimita el dominio de mis objetos de empatía, dicho con más exactitud, de lo que me puede estar dado como cuerpo vivo, pero delimita bien un dominio dentro del cual es posible un grado completamente determinado de cumplimiento empatizante. En el caso de la empatía con la mano ajena existe la posibilidad de un cumplimiento, aun cuando no «adecuado», sí amplio sin embargo: lo que yo siento como no-originario se puede corresponder punto por punto con el sentir originario del otro. Si en comparación con ello considero la pata de un perro, entonces tampoco tengo una cosa meramente física, sino un miembro sentiente de un cuerpo vivo. Y también aquí es posible todavía un cierto transferirse dentro de otro, vg., la endosensación de un dolor cuando el animal es herido, pero otras cosas —acaso ciertas conductas y movimientos— sólo nos están dadas como representaciones vacías, sin la posibilidad de un cumplimiento. Y cuanto más nos alejamos del *typos* «hombre», más disminuye el número de posibilidades de cumplimiento.

16. Tal vez es posible llegar a una explicación genética de la empatía desde el fenómeno de la fusión. Sólo que hay que remitirse al vivenciar propio y no hablar sin más de fusión entre lo ajeno externo y el vivenciar propio. Cf. Parte II, p. 28 [p. 42].

En la comprensión de los cuerpos vivos ajenos como del mismo tipo que el perteneciente a mí se nos ofrece un buen sentido del discurso sobre el «analogizar» que se da en la aprehensión de otro. Este analogizar tiene en verdad poco que ver con «inferencias por analogía». También la «asociación por semejanza» que Volkelt[17], entre otros, destaca como importante para la empatía, se presenta como aprehensión de un caso aislado de tipo conocido. Para comprender un movimiento (vg., un ademán de orgullo) tengo que «trabarlo» primero con otros movimientos similares que me resultan conocidos. Según nuestra concepción, esto significa que tengo que encontrar en él un tipo conocido[18]. Aquí hay temas para grandes investigaciones. Nos tenemos que contentar con lo dicho como alusión a las «trascendentales» cuestiones que se suscitan sin poder aventurarnos en una discusión más detallada.

c) El resultado de la empatía de sensación y su manquedad en la bibliografía existente sobre la empatía

Al final del proceso de la empatía hay en nuestro caso, así como de ordinario, una nueva objetivación en virtud de la cual encontramos frente a nosotros la «mano sentiente» como al principio (ella está efectivamente presente todo el tiempo, a diferencia del progresar en percepción externa, sólo que no en el modo de la atención), pero ahora con una nueva dignidad, porque lo representado como vacío ha encontrado su henchimiento. Con la constitución del estrato de sensación del cuerpo físico ajeno (que ahora ya no podemos permitirnos denominar «cuerpo físico» en sentido estricto), está ya dado, gracias a la pertenencia esencial de las sensaciones al yo, un yo ajeno, aun cuando no necesariamente «despierto», que puede llegar a ser consciente de sí mismo. Este estrato fundamental de la constitución siempre ha sido dejado de lado, como ya observábamos, hasta ahora. Volkelt trata repetidas veces la «endosensación», pero la caracteriza lacónicamente como reproducción de sensaciones, sin investigar su esencia propia, y no tiene en cuenta su significado para la constitu-

17. *System der Ästhetik* [Sistema de la estética], I, pp. 241 ss.

18. Como se mencionó en anterior ocasión, Fechner se ha ocupado (*Zur Seelenfrage* [Sobre la cuestión del alma], pp. 49 s., 63) de resaltar el *typos* general que constituye el fundamento de todos los supuestos de animación (en él no podemos hablar de empatía). Aquí no se puede seguir el examen de las determinaciones particulares que él da. Si se me permite, tampoco voy a decidir aquí si él incluye el reino vegetal en este *typos*.

ción del individuo, sino que la considera sólo como un medio auxiliar para la realización de lo único que designa como empatía, la empatía de sentimientos y especialmente de estados de ánimo. Él no quiere designar a la endosensación como empatía porque la empatía sería «algo francamente mezquino y mísero» si tuviera que detenerse en las sensaciones.

De ninguna manera la vamos a reducir nosotros a esto; por otra parte, en modo alguno podemos apreciar tan escasamente las sensaciones después de las indicaciones precedentes; y finalmente, ningún móvil sentimental debe motivarnos para separar lo que esencialmente se copertenece. La aprehensión de vivencias ajenas —sean sensaciones, sentimientos o lo que sea— es una modificación de conciencia unitaria, típica (aunque diferenciada de varias maneras) y requiere un nombre unitario; para ella hemos elegido el término «empatía», ya usual para una parte de los fenómenos pertenecientes a ella; si se lo quiere mantener para el terreno más restringido se debería acuñar una nueva expresión para el más amplio.

Lipps enfrenta alguna vez las sensaciones a los sentimientos cuando dice que en el hombre que tiene frío no veo la sensación-frío, sino el malestar que él siente. Que este malestar sea despertado por sensaciones es sólo el resultado de la reflexión. Entendemos muy bien cómo Lipps llega a esta afirmación: es la consecuencia de su enfoque unilateral del «símbolo», del fenómeno de la «expresión». Para él sólo son visibles, intuitivamente dadas, las vivencias expresadas mediante un semblante, un gesto u otras semejantes. Y las sensaciones no están de hecho expresadas. Pero que por eso no nos deban estar dadas directamente en absoluto, sino como soporte fundante de estados del sentimiento, es desde luego una afirmación fuerte. Quien no ve en la «carne de gallina» de otro o en su nariz azulada que tiene frío, sino que primero tiene que poner en marcha la reflexión de que el malestar que él siente bien puede ser una «tiritera», ese tal debe sufrir de notables anomalías de comprensión. Por lo demás, este malestar de tiritera no necesita constituirse en absoluto sobre sensaciones de frío, sino que también puede aparecer, por ejemplo, como síntoma psíquico concomitante de un estado de excitación. Por otra parte, puedo muy bien «tener frío sin pasar frío», es decir, tener sensaciones de frío sin sentirme en modo alguno incómodo. Estaría, pues, mal planteado nuestro conocimiento de las sensaciones ajenas si sólo pudiéramos llegar a ellas por el rodeo sobre los estados de sentimiento constituidos sobre ellas.

d) El cuerpo vivo ajeno como centro de orientación del mundo espacial

Llegamos al segundo *constituens* del cuerpo vivo, a su posición en el punto cero de la orientación. Esto no es separable del darse del mundo externo espacial. El cuerpo del otro individuo, como mero cuerpo físico, es una cosa espacial como otras y está dado en un lugar determinado del espacio, a una determinada distancia de mí, centro de la orientación espacial, y en determinadas relaciones espaciales con el mundo espacial restante. Entonces, en la medida en que comprendiéndolo como cuerpo vivo sensible me transfiero a él empatizando, obtengo una nueva imagen[19] del mundo espacial y un nuevo punto cero de la orientación. No es que traslade mi punto cero hasta allí, pues yo conservo mi punto cero «originario» y mi orientación «originaria», mientras que empatizando obtengo los demás no-originariamente. Por otra parte, lo que obtengo no es una orientación de fantasía, una imagen fantástica del mundo espacial, sino que a ello corresponde cooriginariedad como a las sensaciones empatizadas, porque el cuerpo vivo al que la orientación está referida es al mismo tiempo cuerpo físico percibido y porque ella está dada como originaria para el otro yo, aunque no-originaria para mí.

Con la orientación hemos avanzado un enorme tramo en la constitución del individuo ajeno, pues con ella está empatizada, para el yo que pertenece al cuerpo vivo que siente, la plena totalidad de las percepciones externas conforme a cuya esencia se constituye el mundo espacial. De un sujeto que tiene sensaciones se ha llegado a uno que ejecuta actos. Y con ello obtienen aplicación todas las determinaciones que resultan de la consideración esencial inmanente de la conciencia de percepción[20]. Por tanto, también son válidos para ello los asertos sobre las diferentes modalidades de ejecución esencialmente posibles de los actos, sobre la actualidad e inactualidad de los actos de percepción y de lo percibido. El yo que percibe externamente puede, en principio, percibir según el modo del «cogito», esto es, según el modo del específico «estar dirigido» a un objeto, y con ello está dada al mismo tiempo la posibilidad de la reflexión sobre el acto ejecutado. Naturalmente que con la empatía propia de una conciencia que percibe no está señalada todavía cuál es la forma respectiva

19. La designación «imagen» da una mala imagen de la comprensión del mundo espacial, pues nosotros no tenemos ninguna imagen que nos lo represente, sino él mismo visto por un lado.

20. Cf. los análisis en las *Ideen* [*Ideas*] de Husserl, pp. 48 s, 60 ss.

de ejecución, sino que para ello hacen falta puntos de referencia especiales caso por caso. Pero están fijadas a priori las posibilidades esenciales que hay en los casos concretos.

e) La imagen ajena del mundo como modificación de la propia

La imagen del mundo que yo empatizo como del otro no sólo es una modificación de la mía a causa de la distinta orientación, sino que varía según se conciba la condición de su cuerpo vivo. Para un hombre sin ojos está descartado el darse óptico completo del mundo. Hay, efectivamente, una imagen del mundo que corresponde a su orientación, pero si la atribuyo a él sucumbo a un burdo engaño de empatía. El mundo se constituye para él sólo a través de los restantes sentidos, y quizá me resultará realmente imposible, debido a mis hábitos fácticos de intuición y pensamiento ejercidos a lo largo de la vida, procurarme el cumplimiento empatizante con su mundo dado en representaciones vacías. Pero me están dadas estas representaciones vacías y la falta de cumplimiento intuitivo. Esto valdrá todavía en mayor medida para la empatía del disminuido sensorial hacia el provisto de todos los sentidos. Aquí se muestra la posibilidad del enriquecimiento de la propia imagen del mundo a través de la de otros, la relevancia de la empatía para la experiencia del mundo externo real. Esta relevancia aún se torna notable desde otro respecto.

f) Empatía como condición de la posibilidad de la constitución del individuo propio

A partir del punto cero de la orientación obtenido en la empatía tengo que considerar mi propio punto cero como un punto del espacio entre muchos, no ya como punto cero. Y a la vez, con ello —y sólo por ello— aprendo a ver mi cuerpo vivo a la manera de un cuerpo físico como los demás, mientras que en experiencia originaria me está dado sólo como cuerpo vivo y por lo demás —en la percepción externa— como un cuerpo físico imperfecto diferente de todos los otros[21]. En «empatía reiterada»[22] comprendo de nuevo aquel cuerpo físico como cuerpo vivo, y sólo así me estoy dado a mí mismo en sentido pleno como individuo psicofísico para el que es constitu-

21. *Vid. supra* pp. 44 ss. [pp. 59 ss.].
22. *Vid.* Parte II, pp. 18 s. [pp. 34 s.].

tivo el estar fundado en un cuerpo físico. Esta empatía reiterada es a la vez la condición de posibilidad de aquel darse de mí mismo a modo de imagen especular en el recuerdo y la fantasía con el que ya topamos más veces[23] (presumiblemente, también de la comprensión misma de la imagen especular, sobre lo cual no vamos a entrar más en detalle). En tanto que sólo me está dado un punto cero y mi cuerpo físico en este punto cero, existe ciertamente la posibilidad del desplazamiento de mi punto cero junto con mi cuerpo físico, y también la posibilidad de un desplazamiento en la fantasía que discrepa entonces del punto cero real y de la orientación que le pertenece (y esta posibilidad es, como vimos, condición de posibilidad de la empatía); pero no la posibilidad de una mirada libre sobre mí como sobre otro cuerpo físico. Cuando yo me diviso en la copa de un árbol en un recuerdo de infancia o, fantaseando, a la orilla del Bósforo, entonces me veo como otro, o como otro me ve. Y esto me lo posibilita la empatía. Pero su relevancia se extiende todavía más.

g) La constitución del mundo externo real en experiencia intersubjetiva

El mundo que veo al fantasear es, en razón de su discrepancia con mi orientación originaria, un mundo que no existe (sin que yo, al vivir en la fantasía, necesite traerme a dato esta no-existencia); el mundo que veo empáticamente es mundo existente, tal que está puesto como aquel percibido originariamente. El mundo percibido y el mundo dado según la empatía son el mismo visto diversamente. Pero no sólo el mismo visto por distintos lados, como cuando yo, al percibir originariamente, paso de un punto de vista a otro recorriendo continuadamente la variedad de apariencias de las cuales toda anterior motiva la posterior, toda subsiguiente se desprende de la precedente. Cabalmente, el pasar de mi punto de vista al del otro se cumple también de la misma manera, pero el nuevo no reemplaza al antiguo, los retengo a ambos a la vez. El mismo mundo no se representa ahora meramente así y después de otra manera, sino de las dos maneras al mismo tiempo. Y se representa distinto no sólo dependiendo del respectivo punto de vista, sino también dependiendo de la condición del observador. Con ello, la *apariencia* del mundo se muestra como dependiente de la conciencia individual, pero el *mundo* que aparece —que permanece el mismo como quiera y a quien quiera se le aparece— se muestra como independiente de la conciencia. Encerrado en los lími-

23. *Vid. supra*, p. 9. [p. 26].

tes de mi individualidad no podría salir del «mundo tal como se me aparece», siempre sería pensable que la posibilidad de su existencia independiente, que como posibilidad todavía podría darse, permaneciera indemostrada. Pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente, tal como es expuesto por Husserl[24] y de modo parecido por Royce[25].

Ahora podemos también tomar posición respecto a otros intentos de una constitución del individuo que nos encontramos en la bibliografía sobre la empatía. Ahora vemos que Lipps afirma con toda razón que el individuo propio, como la multiplicidad de los yoes, se constituye sobre la base de la percepción de cuerpos físicos ajenos en los que encontramos (por medio de la empatía) una vida consciente. De hecho sólo nos consideramos como individuo, como «un yo entre muchos», cuando hemos aprendido a considerarnos por «analogía» con otro. La carencia de su teoría estriba en que se contenta con tales breves referencias, en que teniendo en una mano el cuerpo físico del individuo ajeno y en la otra sus vivencias particulares (además con la restricción a las dadas en «relación simbólica»), se detuvo sin mostrar cómo se junta lo uno con lo otro, sin mostrar la aportación de la empatía para la constitución del individuo.

También podemos confrontarnos con la concepción de Münsterberg[26] a la que antes no encontrábamos acceso adecuado alguno. Sus argumentos, antes reproducidos, vienen a parar (si le entendemos rectamente) en que nosotros tenemos separados, por una parte, los actos de los otros sujetos dados en covivenciar, por otra los cuerpos físicos ajenos y el mundo espacial dado a ellos en una determinada constelación («representaciones» llama a esto Münsterberg, una concepción cuya refutación nos llevaría aquí demasiado lejos). Sólo en tanto que el contenido de las afirmaciones con las que los otros sujetos se dirigen a mí se muestra dependiente de la posición de sus cuerpos físicos en el mundo espacio-temporal, se llega a un vínculo de los sujetos y de sus actos con los cuerpos físicos. Sobre la base de

24. Cf. *Ideen* [Ideas], pp. 279 y 317.

25. Cf. *Selfconsciusness, social conciusness and nature* [Autoconciencia, conciencia social y naturaleza].

26. Cf. Parte II, pp. 39 s. [pp. 52 s.].

nuestras sencillas demostraciones tenemos que rechazar esta sagaz teoría como construcción insostenible. Un cuerpo físico considerado meramente como tal no podría nunca ser comprendido como «principio de orden» de los otros objetos. Por otra parte, las afirmaciones de los otros sujetos sobre su mundo fenomenal tendrían que permanecer siempre incomprensibles (al menos en el sentido de un entender que se realiza por completo, a diferencia de la mera comprensión verbal vacía) si no existiera la posibilidad de la empatía, del transferirse a su orientación. Las afirmaciones pueden suplir completando allí donde la empatía falla, y entonces servir tal vez como puntos de referencia para una empatía ulterior, pero en principio no pueden reemplazarla, sino que su aportación debe suponer la de la empatía. En fin, si además fuera pensable llegar sobre la base de meras afirmaciones a la representación de una agrupación del mundo espacial en torno a un cuerpo físico determinado, y practicar una coordinación del sujeto de aquellas afirmaciones con este cuerpo físico, desde luego que es del todo imprevisible cómo a partir de aquí se debería llegar al fenómeno del individuo psicofísico unitario que, por lo demás, tenemos ahora como indiscutible. Y naturalmente que es asimismo poco pensable concebir el cuerpo vivo propio como un cuerpo físico de cuya «situación» depende el «contenido de nuestras representaciones».

h) El cuerpo vivo ajeno como portador de libre movimiento

Hemos llegado a conocer al cuerpo vivo ajeno como portador de campos de sensación y como centro de orientación del mundo espacial, y ahora encontramos un *constituens* más en su libre movilidad.

Los movimientos de un individuo no nos están dados como movimientos meramente mecánicos. También hay efectivamente casos de este tipo, al igual que en los movimientos propios. Si con una mano agarro la otra y la levanto, el movimiento de la mano levantada me está dado entonces como mecánico, igual que el de un cuerpo físico que yo alzo. Las sensaciones que transcurren al mismo tiempo constituyen la conciencia del cambio de lugar de una parte de mi cuerpo vivo, pero no la vivencia del «yo muevo». Por el contrario, tengo esa vivencia en la mano que se mueve y, por cierto, tanto la del movimiento propio como la de su comunicación a la otra mano. En tanto que este movimiento propio es a la vez percibido desde el exterior como movimiento mecánico y ambos son comprendidos como el mismo movimiento (como ya declaramos antes), también es «visto»

como movimiento propio. La diferencia entre movimiento «vivo» y «mecánico» se entrecruza aquí con la que hay entre movimiento «propio» y «comovimiento»; no es que se reduzca una a otra, lo cual se empieza a mostrar en que cada movimiento «vivo» es también a la vez movimiento mecánico. Por otra parte, el movimiento propio no es algo así *como* movimiento propio vivo, puesto que también hay movimiento propio mecánico: si una bola que rueda da con otra en su movimiento y la «lleva consigo», entonces tenemos el fenómeno del movimiento propio y del comovimiento mecánicos. Hay que preguntar entonces si también hay comovimiento vivo. Creo que esto se debe negar. Si viajo en un tren por un paraje o me dejo empujar sobre la pista de hielo sin ejecutar movimientos deslizantes, entonces me es dado el movimiento (si prescindimos de todo lo que no es comovimiento) sólo en el cambio de las apariencias del entorno espacial, y puede ser comprendido igualmente como movimiento del paisaje o como movimiento de mi cuerpo físico. De ahí las conocidas «ilusiones ópticas»: los árboles y postes de telégrafos que vuelan ante mí, el truco escénico que simula para nosotros el recorrer un camino por el movimiento de los bastidores, etc. Por tanto, el comovimiento sólo es comprensible como mecánico, no como vivo. Todo movimiento vivo parece ser, según eso, movimiento propio.

Además, aún hay que distinguir del comovimiento el movimiento «comunicado». Si una bola que rueda no se «lleva consigo» a la que está en reposo, sino que por el empuje le «otorga» un movimiento propio (acaso permaneciendo ella misma en reposo), entonces tenemos el fenómeno de un movimiento mecánico comunicado. Ahora bien, semejante movimiento comunicado puede ser no sólo percibido como mecánico, sino también vivenciado como vivo. Además, no como un «yo muevo», sino como un «ser movido». Si recibo un empujón y me caigo o soy deslizado cuesta abajo vivencio el movimiento como vivo, pero no como «activo», procedente de un «impulso», sino como «pasivo», comunicado. Las diferencias análogas se encuentran tanto en los movimientos propios como en los ajenos. Si veo a alguien pasar en un carruaje, en principio su movimiento no me parece distinto al de las partes «fijas» del carruaje: es comovimiento mecánico que yo percibo —no empatizo— externamente. Por supuesto que de esto hay que distinguir enteramente su comprensión de este movimiento, que yo me presentifico al empatizar en tanto que me transfiero a su orientación. Las cosas ocurren de modo completamente distinto con el movimiento que él ejecuta cuando, por ejemplo, se pone de pie en el carruaje. Yo «veo» un movimiento del tipo de mi movimiento propio y lo comprendo

como movimiento propio; sigo la tendencia al cumplimiento del movimiento propio «copercibido» en tanto que lo coejecuto empatizándolo de la manera ya suficientemente conocida y, concluyendo, realizo la objetivación en la que me hace frente como movimiento del otro individuo.

Así se me da el cuerpo vivo ajeno con sus órganos como móvil. Y la libre movilidad está estrechamente trabada con los otros constituyentes del individuo. Debemos comprender ese cuerpo físico ya como cuerpo vivo para empatizar en él movimiento vivo; nunca comprenderemos el movimiento propio de un cuerpo físico como movimiento vivo (aun cuando acaso nos hacemos evidente su diferencia de un movimiento comunicado o de un comovimiento a través de una cuasi-empatía cuando, por ejemplo, «participamos internamente» del movimiento de la bola empujada y de la que empuja). El restante carácter de la bola prohíbe atribuirle los movimientos vivos presentificados[27]. Por otra parte, la rígida inmovilidad contraviene el fenómeno del cuerpo vivo sentiente y del organismo vivo en general[28]. La idea de un ser vivo completamente inmóvil es irrealizable; estar firmemente inmóvil en un lugar significa a la vez «volverse de piedra». Ya la orientación espacial no es por completo separable del libre movimiento. Por lo pronto, con la supresión del movimiento propio estarían tan limitadas las variedades de percepción que la constitución de un mundo espacial (incluso del individual) estaría puesta en cuestión. Además se suprimiría la posibilidad de una transferencia al cuerpo vivo ajeno y con ello la de la realización de una empatía y la obtención de su orientación. A la estructura del individuo pertenece pues, inamisiblemente, el libre movimiento.

i) Los fenómenos vitales

Tenemos que considerar ahora un grupo de fenómenos que están implicados de manera especial en la estructura del individuo en la medida en que se presentan como apariencia en el cuerpo vivo y también como vivencias psíquicas. Quiero denominarlos fenómenos

27. Puesto que cada cuerpo vivo es a la vez cuerpo físico, y cada movimiento vivo es a la vez mecánico, es posible considerar los cuerpos físicos y sus movimientos «como si» fueran cuerpos vivos, y en la bibliografía sobre la empatía estética desempeña un gran papel la empatía del movimiento en los cuerpos físicos.

28. Si las plantas tampoco tienen el libre movimiento de los sujetos animales, desde luego que a ellas les pertenece esencialmente el fenómeno del crecimiento, y en él está incluido un movimiento que no es mero movimiento mecánico. A ello se añade la torsión hacia la luz y otros movimientos que ellas ejecutan.

vitales específicos. Crecimiento, desarrollo y envejecimiento, salud y enfermedad, vigor y debilidad (los sentimientos comunes, como dijimos, o el modo y manera de «sentirse uno en su cuerpo vivo», como Scheler acostumbra a decir), el vivir y el morir.

Scheler ha protestado tanto contra la teoría de la empatía en general como en especial contra la «explicación» de los fenómenos vitales a través de la empatía[29]. Esto estaría completamente justificado si la empatía fuera un proceso genético y en la explicación residiera aquella tendencia a soslayar lo que hay que explicar de la que hablamos antes. Por lo demás, no veo ninguna posibilidad de desligar los fenómenos vitales de los restantes constituyentes del individuo ni de mostrar para ellos otro aprehender que el empatizante. En la consideración de los sentimientos comunes como vivenciar propio hemos visto cómo ellos «llenan» cuerpo vivo y alma y confieren a cada acto espiritual, así como a cada proceso corporal, una coloración determinada; cómo luego, de la misma manera que los campos de sensación, son «covistos» en el cuerpo vivo. Así, también «vemos» en el paso y porte, en cada movimiento de una persona, la «manera como se siente», vigor, debilidad y similares, y llevamos a cumplimiento este vivenciar ajeno coentendido en tanto que lo correalizamos empatizando. Ahora bien, vemos tal vigor y debilidad no sólo en hombres y animales, sino también en las plantas. Y también aquí tenemos la posibilidad de cumplimiento empatizante. En verdad, es una considerable modificación respecto de mi propia vida la que aquí aprehendo. El sentimiento común de una planta no aparece como coloración de sus actos, pues no hay el más mínimo indicio de una existencia de tales actos, por lo cual tampoco tengo derecho alguno a atribuir a la planta un yo «despierto» y conciencia refleja de sus sentimientos vitales. Además, faltan los constituyentes que de ordinario conocemos en los seres animales. Si la planta tiene sensaciones, esto es cuando menos dudoso[30], y por eso es infundada la empatía cuando creemos infligir dolor a un árbol que talamos con el hacha. La planta tampoco es centro de orientación del mundo espacial, y tampoco es libremente móvil, aunque es capaz —en contraste con todo lo inorgánico— de movimiento vivo. Por otra parte, la falta de estos constituyentes no nos autoriza a dar otra interpretación de los existentes ni a distinguir los fenómenos vitales vegetales de los nuestros.

29. *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], p. 121.

30. Ciertos fenómenos sugieren que se les reconozca sensibilidad a la luz y, tal vez, cierta sensibilidad al tacto, aunque no quisiera tomar ninguna decisión sobre esto.

Si debemos mirar los fenómenos vitales como esencialmente psíquicos o sólo como fundamento esencial del existir psíquico, esto voy a dejarlo sólo planteado[31]. Apenas si se permitirá poner en discusión que a ellos corresponde, en contexto psíquico, carácter de vivencia. Quizá alguien encuentre que he escogido en el sentimiento común un ejemplo bien cómodo de la naturaleza anímica de los fenómenos vitales. Sin embargo, ésta debe poderse mostrar también en los otros. Scheler mismo nos ha remitido a la «vivencia de la vida»[32]; cuando él quiere llamar «psíquicas» sólo a las vivencias «vividas», concluidas, acabadas, esto me parece ser una definición que no está hecha desde la esencia de lo psíquico. Lo psíquico actual (lo originario, como dijimos) es deviniente, es un vivenciar. Lo devenido, vivido, acabado, recae en la corriente de lo pasado, lo dejamos detrás de nosotros en tanto que entramos en nuevo vivenciar; pierde su originariedad, pero permanece «la misma vivencia», está ahora vivo, después muerto, pero no es ahora no-psíquico —no hay de manera señalada una expresión positiva— y luego psíquico; así como la cera que se solidifica es primero líquida y luego sólida, pero desde luego que esta cera permanece como el mismo cuerpo físico. No hay un vivenciar individual no-psíquico, el alma no se puede separar de la vida (el vivenciar puro con el que tenemos que habérnoslas en la reducción es no-psíquico, tanto como deviniente cuanto como devenido). Scheler ha acentuado que hay un vivenciar del ascenso y del decaer vital[33]. Un vivenciar, no un tener objetivo, no una constatación de grados de desarrollo distinguibles. El *continuum* de la vida nos está dado de por sí como tal, no como *compositum* de líneas de enlace entre puntos sobresalientes. Y también el ascender a estos puntos nos está dado por sí; el desarrollo, no sólo sus resultados. (Ciertamente, nos solemos «hacer conscientes» de este desarrollo, es decir, lo hacemos objeto, sólo cuando percibimos su resultado; vg., de una disminución de nuestras fuerzas cuando advertimos que estamos débiles; y en la «vida psíquica superior», del ir disminuyendo una propensión cuando encontramos que ya no existe, y cosas por el estilo.) Y no es una mera imagen si comparamos nuestro desarrollo con el de una planta, sino una auténtica analogía en el sentido antes definido, como aprehensión de la pertenencia al mismo tipo. No de otra cosa se trata en el «encontrarse» corporal: «sentirse enfermo»

31. Entonces ellos serían pensables como seres no psíquicos, las plantas como seres vivos sin alma.

32. *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida], pp. 172 ss.

33. *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida].

tiene poco que ver con «dolores»; uno se puede sentir completamente sano, vg., con lesiones corporales dolorosas, con una complicada fractura de brazo, etc., y muy indispuesto sin dolor alguno. Y este «encontrarse» lo veo en el otro y me lo traigo a dato transfiriéndome dentro de él al empatizar. En el cuadro de conjunto de la enfermedad, al observador atento se le revela una variedad de rasgos singulares que permanecen ocultos a la mirada fugaz. Esto es lo que tiene de ventaja la «mirada entrenada» del médico frente a la del lego. Que él, sobre la base de este cuadro, establezca su diagnóstico y crea «ver» el carcinoma en las mejillas caídas, amarillentas, la tuberculosis en las manchas héticas y el brillo innatural de los ojos, esto ya no lo debe a la empatía, sino a su saber que aquel «cuadro clínico» es provocado por la actividad de los agentes patógenos correspondientes. Pero el cuadro clínico mismo, la distinción de los múltiples tipos de enfermedad que constituye el fundamento de todo diagnóstico, se lo proporciona su don de empatía cultivado por adaptación a este grupo de fenómenos y por largo ejercicio en orden a una amplia diferenciación; don que, francamente, la mayoría de las veces se queda aquí en el primer grado de la empatía y no progresa hacia la transferencia dentro del estado patológico. Y no algo distinto de la relación del médico con el paciente, cuyo bien le está confiado, es la del jardinero con las plantas, cuyo crecimiento cuida. Él las ve llenas de fuerza fresca o enfermizas, recuperándose o marchitándose. Al empatizar se procura explicación sobre cómo se encuentran, en consideración causal investiga las causas de ese encontrarse y logra medios para influir sobre él.

k) Causalidad[34] en la estructura del individuo

La posibilidad de semejante consideración causal está fundada de nuevo en la empatía. El cuerpo físico del individuo ajeno, como tal, está dado como un miembro de la naturaleza física en relaciones causales con otros objetos físicos: si se lo empuja se le confiere un movimiento; percutiéndolo y por presión se puede cambiar su forma; si se lo ilumina de diferente manera se cambia su coloración, etc. Pero con estas relaciones causales no está todo concluido. El cuerpo físico ajeno es visto, como sabemos, no como cuerpo físico, sino como cuerpo vivo; vemos que padece y ejerce otros efectos además de los físicos. Si pinchamos en una mano con un alfiler no es lo

34. «Causalidad» significa aquí la relación de dependencia intuitivamente aprehendida, no la relación física exactamente determinable.

mismo que si clavamos un clavo en la pared aunque sea lo mismo como procedimiento mecánico, a saber, la perforación de una cuña. La mano siente el dolor cuando es pinchada y vemos que se requiere un prescindir artificial del mismo, tenemos que reducir primero el fenómeno, para ver lo que tiene en común con el otro. Nosotros «vemos» este efecto porque vemos la mano como sentiente, porque empatizando nos transferimos dentro de ella y comprendemos cada acción física sobre ella como «excitación» que provoca un efecto psíquico.

Además de estos efectos por causas externas aprehendemos efectos dentro del individuo mismo. Vemos, por ejemplo, a un niño revolviéndolo todo con vehemencia y luego quedarse cansado e irritable. Entonces comprendemos cansancio y malhumor como efectos del movimiento. Ya hemos visto cómo vienen a dársenos los movimientos como movimientos vivos y el cansancio. También el «malhumor» lo aprehendemos empatizando (como pronto veremos). Y entonces no desarrollamos la sucesión causal como a partir de los datos obtenidos, sino que también ella es vivenciada empatizando.

Asimismo aprehendemos empatizando la causalidad interpsíquica cuando, a modo de ejemplo, inmunes al material infeccioso observamos el proceso del contagio de sentimientos entre otros individuos: cómo con ocasión de las palabras del actor «sólo se escuchan sollozos y las mujeres lloran», oímos en seguida un sollozo comprimido desde todas las esquinas y confines del patio de butacas. Al transferirnos dentro de estos sentimentales ánimos, cosentimos el llegar a conmoverse de la atmósfera descrita y obtenemos así una imagen del proceso causal que allí ocurre.

Finalmente, notamos también un efecto del individuo sobre el mundo externo en cada acción que produce un cambio de la naturaleza física, sea en la acción instintiva o en la voluntaria. Si observo la «reacción» a una excitación, por ejemplo cómo una piedra que se acerca volando es conducida fuera de su trayectoria por un movimiento «mecánico» de rechazo, veo un proceso causal en el que están implicados miembros psíquicos intermedios. Al transferirme dentro de la otra persona comprendo aquel objeto como excitación y vivencio el desenlace del movimiento en contra (tales procesos pueden pasar inadvertidos, pero es enteramente infundado caracterizarlos como «inconscientes» o «puramente fisiológicos»), y vivencio el desvío de la piedra de su trayectoria como efecto de la acción de reacción. Si veo cómo alguien procede motivado por una resolución de la voluntad, por ejemplo levanta y acarrea una pesada carga por una apuesta, empatizando aprehendo el proceder de la acción a partir del

acto de voluntad que aquí aparece como *primum movens* del proceso causal, no como miembro intermedio en la serie de las causas físicas. Tenemos dado fenomenalmente el efecto de lo psíquico sobre lo físico y también de lo psíquico sobre lo psíquico sin mediación de un miembro físico intermedio (vg., en el caso de un contagio de sentimientos que no actúa por la expresión corporal, aun cuando está mediado por una forma de expresión como condición de comprensión de la vivencia)[35]. Pero, sea mediado físicamente o sea puramente psíquico, aquí tenemos desde luego un actuar de la misma estructura que las relaciones causales en la naturaleza física.

Ahora bien, en Scheler encontramos (coincidiendo con Bergson) el parecer de que nosotros hallamos en lo psíquico un tipo completamente nuevo de causalidad que no existe en el terreno físico[36]. Esta eficacia nueva debe consistir en que cada vivencia pasada puede actuar en principio sobre cada futura sin que tercie un intermediario (por tanto, también sin ser reproducida), en que igualmente es posible un efecto de un acontecimiento futuro sobre el vivenciar actual; a la larga, que la causalidad psíquica no depende de un condicionamiento de cada vivencia por la precedente, sino que en su dependencia de la totalidad del vivenciar, depende del todo de la vida individual. Si nos atenemos por lo pronto a la última formulación, entonces es enteramente aceptable que cada vivencia está condicionada por la serie total de las vivencias precedentes, pero también cada proceso físico por toda la cadena causal precedente. Una diferencia de principio consiste en que en el terreno físico tienen «iguales causas iguales efectos», mientras que en el terreno psíquico se echa de ver que la aparición de «causas iguales» está excluida por naturaleza. Mas si se atiende puramente a la relación de vivencia ocasionante y ocasionada, entonces apenas si se dejará ver un nuevo tipo de efección. Intentemos aclararnos con ejemplos sobre lo que aquí sucede[37]. Una resolución de la voluntad, una tarea a mí asignada, conduce la afluencia de mi obrar incluso mucho tiempo después de la ejecución actual, sin que ella me sea «consciente», figurada en la acción presente. ¿Significa esto que una vivencia concluida del pasado determina mi vivencia presente a partir de aquel punto? De ninguna manera. Aquel

35. Sobre la cuestión de la causalidad, cf. en la precedente p. 22 [p. 37].

36. Cf. *Idole* [Ídolos], pp. 124 s., *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida], pp. 218 ss., *Rentenhysterie* [Histeria de la jubilación], pp. 236 s.; cf. en la precedente Parte II, p. 37 [p. 50].

37. En lo sucesivo dejamos sin considerar si la «eficacia» aparece según la forma de causalidad o de motivación.

acto de la voluntad que quedó sin realizar largo tiempo no ha caído en este tiempo «en el olvido», no se ha sumergido en la corriente del pasado, no ha devenido, para decirlo con Scheler, «vida vivida». Sólo ha pasado del modo de la actualidad al de la inactualidad, desde la actividad a la pasividad. Pertenece a la esencia de la conciencia que en cada momento del vivenciar, el *cogito*, el acto en el que vive el yo, está circundado por un séquito de vivencias de trasfondo, de inactualidades que ya no o todavía no son *cogito* y por eso tampoco son accesibles a la reflexión, sino que primero requieren el paso por la forma del *cogito* (que ellas pueden adoptar en todo momento) para ser aprehendidas. Si bien no actuales, desde luego que ellas son presentes, originarias y, en virtud de ello, activas. El acto de la voluntad sin realizar no está muerto, sino que sigue viviendo en el trasfondo de la conciencia hasta que le llega su hora y puede realizarse. Entonces pone en marcha su efección. Por tanto, no es que un pasado actúe sobre lo presente, sino que algo está penetrando hasta el fondo el presente.

Según esto, estamos completamente de acuerdo en que ninguna reproducción del acto de voluntad pone en curso la acción; vamos incluso más allá y decimos: no sería en absoluto capaz de eso. Un acto de voluntad olvidado no puede actuar, y un acto de voluntad «reproducido» tampoco está vivo, sino presentificado y, como tal, es incapaz de provocar un obrar (así como, en una habitación a oscuras, la fantasía de una lámpara encendida no puede procurarme la iluminación necesaria para leer); debe primero ser revivido, ser vivido otra vez desde el principio para poder actuar.

No sucede otra cosa con los acontecimientos futuros que «proyectan sus sombras». Scheler aduce el ejemplo de James[38], quien bajo la influencia del desagradable curso de lógica que tenía que dictar a primera hora de la tarde se dedicaba todo el día anterior a acciones puramente superficiales sólo a fin de no encontrar tiempo para la pesada preparación, aunque desde luego sin «pensar en ello». Toda espera de un acontecimiento amenazador representa este tipo. Se dirige la atención sobre otro objeto para escapar del miedo, pero éste no desaparece, sino que se mantiene «en el trasfondo» e influye en todo nuestro comportamiento; como vivencia inactual que no es un específico estar dirigido a algo, el miedo no tiene su objeto —el acontecimiento esperado— completamente presente, pero tiende constantemente a convertirse en vivencia actual, a involucrar consigo al yo; siempre queda en el yo una oposición a entregarse a ese *cogito*,

38. *Psychologie* [Psicología], p. 224.

se refugia en otras vivencias actuales que ciertamente son entorpecidas en su puro transcurso por aquella vivencia de trasfondo. También aquí, por tanto, es activo no lo que es futuro, sino lo que es presente.

Y por lo que toca, finalmente, a la efectividad del todo de la vida sobre cada momento de la existencia tenemos que decir: todo lo que se vive dentro del presente puede ser efectivo, es indiferente a qué distancia del «ahora» se encuentra el punto de partida de la vivencia que actúa. También las tempranas vivencias de la infancia pueden perdurar dentro de mi presente, aunque empujadas hacia el trasfondo por la abundancia de acontecimientos más tardíos. Esto se ve claramente en las actitudes hacia otras personas. No «olvido» a mis amigos cuando no pienso en ellos, pues ellos pertenecen al inadvertido horizonte de presente de mi mundo, y mi amor por ellos vive incluso cuando yo no vivo en él e influye en mi sentir y obrar actuales. Puedo, por amor a una persona, omitir acciones que le desagradarían sin «ser consciente» de ello. Así, el rencor que me fue inculcado en mi infancia contra una persona puede pesar como una presión sobre mi vida posterior, aunque esté empujado completamente hacia el trasfondo y yo ya no piense en absoluto en aquella persona. Éste puede entonces, si yo me la encuentro otra vez, convertirse en actualidad y descargarse en una acción, o ser llevado a claridad refleja y con ello ser hecho ineficaz.

En cambio, lo que pertenece a mi pasado, lo que es temporal o está olvidado para siempre y sólo puede venir a dárseme con el carácter de la presentificación (mediante reminiscencia o relato de otros) no ejerce ningún efecto sobre mí. Un amor recordado no es un sentir originario y no puede ejercer ninguna influencia sobre mí; cuando hago algo a alguien por amor, por beneficio de una inclinación pasada, el querer se constituye sobre una toma de posición positiva hacia esta inclinación pasada, no sobre el sentir presentificado.

Todo lo dicho muestra que los casos aducidos por Scheler no ponen en evidencia ninguna diferencia en la estructura fenomenal del actuar en el terreno físico y en el psíquico. En el terreno de lo psíquico no hemos conocido ningún «efecto a distancia», y también en el terreno de la causalidad mecánica tenemos un desatarse y un actuar de fuerzas latentes y escondidas tal y como hemos conocido aquí. La cantidad de energía eléctrica acumulada, vg., «actúa» sólo en el momento de la descarga. También nos encontramos, en fin, con situaciones análogas en los procesos corporales: a la aparición de síntomas de enfermedad precede un «tiempo de incubación» del agen-

te patógeno en el cual no muestra ningún efecto de su existencia; por otra parte hay que constatar múltiples cambios de un organismo mucho antes de que se pueda descubrir su causa. No se debe negar, a pesar de la paridad de los fenómenos causales aquí acentuada, que subsiste la gran diferencia entre causalidad física y psíquica. Sin embargo, se requeriría un estudio exacto de la heterogénea constitución de la realidad psíquica y física para ponerlo en evidencia.

l) El cuerpo vivo ajeno como portador de fenómenos de expresión

Hemos llegado a conocer el cuerpo vivo ajeno como portador de una vida anímica que en él «observamos» de determinada manera. Todavía falta un grupo de fenómenos que nos abren otra región de la psique de manera peculiarmente caracterizada.

Cuando «veo» la vergüenza «en» el ruborizarse, el disgusto en el fruncir el ceño, la cólera en el puño apretado, entonces se trata de un fenómeno distinto de cuando observo en el cuerpo vivo ajeno su estrato sensible o copercibo las sensaciones y los sentimientos vitales del otro individuo. Allí aprehendo lo uno *con* lo otro, aquí veo lo uno *a través* de lo otro. En el nuevo fenómeno está lo anímico no sólo copercibido con lo corporal, sino expresado a través de ello, la vivencia y su expresión están en una conexión que encontramos descrita en Fr. Th. Vischer y muy especialmente en Lipps como conexión simbólica[39].

Las diferentes posturas que Lipps adoptó respecto a este problema en momentos diferentes pueden aclarárnoslo. Todavía en la primera edición de las *Cuestiones éticas fundamentales* (1899) se dice que las manifestaciones vitales son signos que serían interpretados en tanto que evocan en nosotros el recuerdo de vivencias propias[40]. En los escritos a partir de 1903 —en los dos volúmenes de la estética, en

39. Si el «copercibir» no caracteriza completamente el fenómeno de la expresión, tampoco deja de tener importancia para él. Las vivencias que aprehendemos en los fenómenos de expresión están fusionadas con ellos. Esto lo ha acentuado especialmente Volkelt (*System der Ästhetik* [Sistema de la estética] I, pp. 254 s., 307). Los miembros del cuerpo vivo, los semblantes mismos, parecen animados, y lo anímico parece ser visible, vg., la serenidad en el sonreír, la alegría en los ojos brillantes. La unidad de vivencia y expresión es tan íntima que el lenguaje designa frecuentemente la una mediante la otra: estar arrebatado, oprimido, crecido (cf. Klages, *Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung* [El movimiento de expresión y su uso diagnóstico], pp. 284 s.).

40. *Op. cit.*, p. 13.

el Manual ya desde la primera edición, en la nueva edición de las cuestiones fundamentales de la ética y en otros escritos breves— es fuertemente combatida esta idea y rechazada enérgicamente la concepción de las manifestaciones vitales como «signos». En el intervalo acaece la aparición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. La primera investigación había puesto en evidencia, respecto a la relación entre palabra y significado, que hay unidades fenoménicas que en modo alguno se pueden tornar comprensibles en lo más mínimo mediante la referencia a una asociación. Estas declaraciones pueden haber estimulado a Lipps para una revisión de sus opiniones. Él distingue de ahora en adelante entre «signo» y «expresión» o «símbolo». Que algo es un signo significa: algo percibido me dice que otra cosa existe. Así, el humo es signo del fuego. Símbolo significa que en algo percibido hay algo distinto, y precisamente algo anímico, que es coaprehendido con ello (en atención a su teoría, también aquí dice «covivenciado»). Un ejemplo de «relación simbólica» que a Lipps le gusta aducir puede aclarar la diferencia: ¿cómo se relacionan tristeza y semblante triste por una parte, fuego y humo por otra? Ambos casos[41] tienen algo en común: un objeto de percepción externa conduce a algo que no es percibido de la misma manera. Sin embargo, el modo de darse es distinto. El humo que me anuncia el fuego es mi «tema», objeto de mi dedicación actual, y despierta en mí tendencias a progresar hacia una conexión ulterior, una afluencia del interés en determinada dirección. El paso de un tema al otro se realiza en la forma típica de la motivación: *si* se da lo uno, *entonces* también se da lo otro. (Aquí ya hay algo más que mera asociación —«el humo me recuerda al fuego»—, por más que también aquí podemos ser llevados a asociaciones.) El hecho de que la tristeza «está dada con» el semblante triste es distinto: el semblante triste, propiamente, no es en absoluto un tema que hace de transición a otro, sino que es uno con la tristeza, pero de suerte que ella misma puede relegarse por completo al trasfondo. El semblante es el lado externo de la tristeza, ambos constituyen una unidad natural.

La diferencia quedará más clara por el hecho de que en determinados casos se dan realmente vivencias conforme al tipo del anuncio. Yo advierto en alguien a quien conozco bien una expresión de la cara

41. Los *termini* «signo» y «expresión» no están aquí —como se mostrará más tarde— en el lugar justo. De ahí que se debería hablar de «indicio» y «símbolo». Las discusiones siguientes sobre los conceptos de «indicio», «signo», «expresión», se adhieren estrechamente a declaraciones de Husserl en sus ejercicios de seminario del semestre de invierno de 1913/1914.

que me resulta familiar y constato: si tiene ese aspecto es que está de mal genio. Pero tales casos aparecen como excepción del caso normal, del darse del símbolo, y además suponen ya un cierto darse del símbolo[42]. Es común al indicio y al símbolo que ambos remiten más allá de sí sin quererlo o deberlo (esto los distingue, como veremos, del auténtico signo). Sin embargo, existen diferencias. Cuando permanezco vuelto hacia el humo y observo cómo sube a lo alto y se disipa, esto no es menos «natural» que si paso al fuego. Si prescindo de las tendencias que me quieren conducir en aquella dirección, entonces ya no tengo ciertamente el objeto de percepción completo, pero sí el mismo objeto, un objeto de la misma clase. En cambio, si considero el semblante triste como mera deformación de la cara, entonces ya no tengo en absoluto el mismo objeto, y ni siquiera un objeto del mismo tipo. Esto va unido a la distinción de las posibilidades de cumplimiento en ambos casos: en un caso se colma lo representado como vacío en progresiva percepción externa, en el otro mediante una (aquí necesaria) μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, el paso al transferirse dentro de otro empatizando.

La conexión entre lo percibido y lo representado como vacío se muestra como algo vivenciable, comprensible. También puede ser que el símbolo no indique todavía en una dirección determinada, permaneciendo entonces como una referencia al vacío: lo que veo está incompleto, aún le pertenece algo, sólo que no sé todavía qué. Lo que Lipps entiende por símbolo podría quedar claro tras estas declaraciones. Pero no está dicho aún que todo lo que él concibe como símbolo sea realmente símbolo y que sea ya suficiente la distinción entre «indicio» y «símbolo». Símbolos son para él gestos, movimientos, formas fijas, sonidos naturales y palabras. Dado que aquí utiliza «gestos» obviamente para expresiones involuntarias, procede la denominación. Para las expresiones de finalidad no basta ya la descripción, entramos entonces en la esfera de los signos. Quiero prescindir por ahora de las «formas fijas» (rasgos de la cara, conformación de la mano y otras por el estilo), de la «expresión de la personalidad», y limitarme a la expresión de las vivencias actuales.

En cuanto a los movimientos en los que debe darse una «especie de actividad interna» o una «manera de sentirse», pueden mentarse aquí cosas diferentes. En todo el *habitus* externo de una persona, en el modo y manera de moverse y en el porte, puede residir algo de su personalidad: esto habría de tratarse junto con las «formas fijas» y se

42. En él piensa Lipps cuando admite la «experiencia» como complemento de la empatía.

puede suprimir aquí. Lipps piensa, además, que un movimiento puede aparecer como ligero, libre y elástico o torpe e inhibido. Esto forma parte de la serie de los fenómenos vitales cuyo darse ya hemos considerado. Finalmente, con los movimientos también pueden ser coaprehendidos otros sentimientos no como sentimientos comunes: puedo, vg., reconocer en el paso y en el porte de una persona que está triste. Entonces no hay sólo relación simbólica, sino anuncio. La tristeza no pertenece tanto al movimiento como al semblante triste, no está expresada en el movimiento. Por el contrario, los sonidos emocionales están enteramente al mismo nivel que los movimientos visibles de expresión; el miedo es uno con el grito de miedo, como la tristeza con el semblante, y en su darse se diferencia del darse del carruaje que se me anuncia por el rodar de sus ruedas, tal como se diferencia el darse de la tristeza en el semblante del darse del fuego mediante el humo. Y el material que entra a formar parte del sonido de la palabra está próximo a los sonidos emocionales: en el timbre de la voz puede haber alegría o aflicción, tranquilidad o agitación, afabilidad o rechazo. También aquí existe relación simbólica, aunque la relación está recubierta por lo que corresponde a la palabra como tal. Mas designar a la palabra misma como símbolo, afirmar que en ella reside un acto del comprender, que en la frase está el acto judicativo del hablante como la tristeza en su semblante, y que en esto se basa la comprensión lingüística[43], esto es una completa equivocación. Para mostrarlo se requiere una investigación más detallada del darse de la palabra (oída y comprendida). A la sazón puede discutirse la esencia del signo en general del que se ha tratado repetidas veces. Signos son, por ejemplo, las señales de los navegantes o la bandera que anuncia que el rey está en palacio. Sonido de palabra y señal no son tema en sí mismos, sino sólo punto de paso hacia el tema, o sea, hacia lo que designan. Despiertan una tendencia de tránsito que aparece paralizada cuando ellos mismos se convierten en tema. En el caso normal del comprender (especialmente con la palabra), el tránsito es tan momentáneo que apenas se puede hablar de una tendencia; pero ésta se hace visible cuando uno se atiene a la palabra de una lengua extranjera que al pronto no se entiende, sino que sólo contiene la referencia al significado. La completa posposición de lo «sensiblemente percibido» distingue al signo del indicio, el cual deviene «tema» con todo su contenido fáctico. Por otra parte, no hay que

43. Cf. *Ästhetik* [Estética] II, p. 2; *Psychologische Untersuchungen* [Investigaciones psicológicas] II, p. 448.

poner el indicio al mismo nivel que el símbolo, ya que lo designado no es *copercibido* como lo aprehendido en el símbolo.

A esto se añade todavía otra cosa. La señal tiene en sí un momento de deber, de exigencia, que encuentra finalmente su cumplimiento en la representación de quien la ha determinado como signo. Toda señal es fijada por convención y determinada por alguien para alguien. Esto se suprime en el símbolo puro: el semblante triste no «tiene que» significar tristeza, como tampoco el ruborizarse vergüenza. Carácter de símbolo y carácter de señal se unen de una determinada manera en la expresión de finalidad, que usa el símbolo como signo: en el fruncir el ceño aprehendo ahora no sólo la desaprobación, sino que éste quiere y debe manifestarla. La intención aprehendida da a todo el fenómeno un nuevo carácter; con todo, ella misma puede estar dada aún en relación simbólica (acaso en la mirada), o puede derivarse a partir del conjunto de la situación.

¿Cómo están las cosas con respecto a la palabra? ¿Se encuentra también aquí aquel momento del deber como en la señal? Evidentemente, la palabra puede estar ahí como comunicada, y además como comunicada a mí o a otro, o bien como meramente «pensada en voz alta». Puede quedar en suspenso por ahora cómo se adhieren a la palabra estos caracteres, en cualquier caso son irrelevantes para la comprensión de las palabras: las palabras «eso arde» significan para mí lo mismo si están sólo exclamadas, si están dirigidas a mí o a otro; no hace falta que esté dado algo de estas diferencias. Que alguien pronuncie las palabras forma parte de su darse, pero la persona hablante no es aprehendida en las palabras, sino con ellas al mismo tiempo. Y esto tampoco desempeña por lo pronto ningún papel para el significado de las palabras, sino sólo como señalizador de su plenitud intuitiva: para colmar el sentido de un enunciado de percepción debo, vg., transferirme a la orientación de la persona hablante. Las palabras, pues, pueden ser consideradas enteramente en sí mismas sin atención al hablante y a todo lo que pasa en él.

¿Cuál es entonces la diferencia entre palabra y señal? Por una parte tenemos el cuerpo físico de la señal, el estado de cosas o el suceso, y el puente que la convención ha tendido entre ambos y que se manifiesta como aquel «deber anunciar». El estado de cosas mismo, por el hecho de que la señal lo designe, permanece completamente intacto. Por otra parte, al cuerpo físico de la señal no corresponde ya un *cuerpo físico* de la palabra, sino un *cuerpo vivo* de la palabra. El sonido de la palabra pronunciada no es nada que pudiera subsistir por sí de suerte que a lo que es se le haya añadido desde fuera la función de un signo, sino que es siempre portador de signifi-

cado y, por cierto, de igual manera si es oído realmente que si es fingido. En cambio, a la señal pertenece la realidad. Si es fingida, entonces también su función de signo es sólo fingida, mientras que no hay un significado fingido de la palabra.

El cuerpo vivo y el alma de la palabra constituyen una unidad viva que, no obstante, permite un desarrollo relativamente independiente a ambos[44]. Una señal no puede desarrollarse; después de que ha recibido su determinación la continúa llevando sin modificar, y la función que un acto de albedrío le ha fijado se la puede quitar de nuevo un acto de albedrío. Más aún, sólo existe en virtud del acto creativo realizado en ella, pero tan pronto como existe lo hace separada e independientemente de éste como cualquier producto de la habilidad artística humana. Ella puede estropearse y con eso cesar en su función sin que el «creador» en cuestión esté en modo alguno implicado en esto. Si un temporal barre todas las señalizaciones en Riesengebirge[45], entonces se extraviarán los excursionistas sin que la federación de Riesengebirge que ha creado ese sistema de señalizaciones, y que las imagina todavía en perfecto orden, sea hecha responsable por ello. Con la palabra no es posible lo mismo, sino que ella está siempre llevada por una conciencia (que naturalmente no es la del hablante *hic et nunc*); vive «por gracia» de un espíritu (esto es, no sólo merced a su acto creativo, sino en dependencia viva de él), cuyo portador puede ser un sujeto individual, pero también una sociedad de sujetos tal vez cambiantes que están vinculados en una unidad por una continuidad de vivencia.

Finalmente, la diferencia capital: las palabras remiten al objeto a través del *medium* del *significado*, mientras que la señal no tiene ningún significado en absoluto, sino sólo la función del significar. Y las palabras no remiten simplemente al estado de cosas como la señal; lo que forma parte de ellas no es el estado de cosas, sino su modelado lógico-categorial. Las palabras no designan, sino que expresan, y lo expresado ya no es lo que antes había[46]. Desde luego que

44. Un cambio de sonido con significado constante, un cambio de significado con fonación constante.

45. «Sierra Gigante». Esta serranía debe su nombre a la comparación con otras formaciones montañosas adyacentes de menor tamaño, como la Altvater. La «Sierra Gigante», no lejana de Breslau —ciudad natal de Edith Stein—, fue destino de algunas excursiones de la autora en los años de juventud. Figura varias veces en sus escritos filosóficos. También en su obra se cita al personaje mitológico que la habita, llamado Rübezahl. [N. *del T.*]

46. Podemos dejar aquí sin discutir los casos en los que las señales funcionan como palabras o las palabras son usadas como señales.

esto también es verdad cuando lo expresado es algo psíquico. Si alguien me dice que está triste entiendo el sentido de las palabras. La tristeza de la que ahora sé no está «viva» ante mí como dato de percepción. Se parece tan poco a la tristeza aprehendida en el símbolo como, aproximadamente, la mesa de la que oigo hablar a la parte posterior de la mesa que veo. En un caso me encuentro en la esfera apofántica —en la región de las proposiciones y los significados—, en el otro caso en contacto intuitivo inmediato con la esfera de los objetos. El significado es siempre universal; para entender qué objeto está mentado *hic et nunc* hace falta siempre que se dé el fundamento intuitivo sobre el cual se constituyen las vivencias de significado. En el símbolo no hay semejante estrato intermedio entre vivencia expresada y modificación corporal expresiva. Pero en ambos casos hay algo común en virtud de lo cual se impone siempre de nuevo la designación de «expresión» para los dos. Justamente esto, que lo uno constituye como lo otro la unidad de un objeto, pues la expresión desligada de la conexión con lo expresado ya no es el mismo objeto (a diferencia del cuerpo físico de la señal), ya que la expresión procede de la vivencia[47] y se ajusta al material expresado. Estas relaciones son simples en la expresión corporal, en cierto sentido están duplicadas en la expresión verbal (palabra-significado-objeto, y correlativamente: tenencia del objeto, mentar o significar lógico y designación lingüística).

La función de expresar en virtud de la cual aprehendo en la expresión la vivencia expresada se realiza siempre en la vivencia de la procedencia de la expresión desde lo expresado, como ya hemos descrito en un lugar precedente (usando también allí «expresión» en un sentido ya ampliado). En el caso del comprender, este vivenciar no es originario sino empatizado. Sin embargo, hay que distinguir aquí entre la expresión verbal y la expresión corporal. La comprensión de la expresión corporal se constituye sobre la aprehensión del cuerpo vivo ajeno, que ya está comprendido como cuerpo vivo de un yo. Yo me transfiero dentro del cuerpo vivo ajeno, realizo la vivencia que con el semblante correspondiente me estaba dada ya como vacía y vivencio cómo ella termina en aquella expresión. Con la palabra es posible, como vimos, un prescindir del individuo hablante. Yo mismo tengo una aprehensión originaria del significado, de ese objeto ideal, en la transición comprensiva de la palabra al significado, y mientras permanezco en esta esfera no tengo necesidad del individuo ajeno y

47. Klages acentúa el carácter «expresivo» del lenguaje y su prevalencia original frente a la función de comunicación (*op. cit.*, p. 342).

no necesito coejecutar sus vivencias empatizando. Y también es posible mediante vivencia originaria un cumplimiento intuitivo de lo mentado; puedo hacer que venga a dárseme a mí mismo el estado de cosas sobre el que la proposición afirma algo: cuando oigo la palabra «llueve» la entiendo sin tener en cuenta que me la dice alguien, y llevo esta comprensión a plenitud intuitiva en tanto que miro por la ventana hacia afuera. Sólo si quiero tener la intuición en la que el hablante apoya su afirmación y tener completa su vivencia de expresión tengo necesidad de la empatía.

Según esto debería quedar claro que no se llega a la vivencia en la dirección que conduce inmediatamente del sonido de la palabra al significado; que la palabra, en cuanto que tiene un significado ideal, no es símbolo. Pero, ¿qué pasa si de la palabra partieran todavía otros caminos? La puerta hacia el significado es el tipo puro de la palabra; pero éste siempre se nos presenta (salvo, acaso, en la vida espiritual solitaria) en una envoltura terrena, en habla, en escritura o impreso. Este vestido puede pasar inobservado, pero también puede anteponerse (vg., cuando no reproduce nítidamente los contornos de la palabra). Entonces atrae el interés hacia sí y con esto, a la vez, hacia la persona hablante[48]. Ella aparece como exteriorizando o comunicando las palabras, quizá como comunicando a mí. En el último caso, las palabras «deben» referirme a algo. Entonces ya no son mera expresión de algo objetual, sino al mismo tiempo exteriorización o manifestación de los actos de la persona que confieren sentido, así como de las vivencias que están en la base, por ejemplo, de una percepción.

El tránsito a la persona hablante y sus actos también puede arrancar del sentido de la palabra antes que del sonido de la palabra pronunciada: una pregunta, una súplica, una orden, siempre están dirigidas a alguien y de ahí que remitan a la relación de hablante y oyente; lo mismo todas las expresiones ocasionales. Aquí también sirven realmente las intenciones del hablante para la comprensión de las palabras: a partir de ellas es aprehendido, no precisamente lo que significan las palabras en general, sino lo que con ellas se entiende *hic et nunc*. Sin embargo, tampoco en su función manifestativa pueden ser designadas las palabras como símbolos; primero, porque ellas no constituyen el fundamento único ni tampoco el principal para la aprehensión de las vivencias correspondientes; segundo, porque estas vivencias son aprehendidas no *en* ellas, sino a partir de ellas, y

48. Por simplicidad debe prescindirse de palabras escritas e impresas.

además se reexponen de una manera totalmente distinta de lo dado simbólicamente. Como mucho se podría decir que al hablar se manifiesta el expresarse con la misma vivacidad que un afecto en su movimiento expresivo, pero no las vivencias mismas manifestadas.

Todavía merece observarse que también cadencia y acentuación conciernen a la palabra como expresión (el énfasis que se pone en las partes esenciales del discurso, el ir subiendo la voz en la frase interrogativa y cosas por el estilo), y sólo en segundo término pueden tener función manifestativa. Naturalmente que estas relaciones habría que investigarlas aún más de cerca[49].

Si después de esta caracterización del darse del símbolo nos queda claro una vez más lo que lo distingue del mero «estar coofrecido» lo psíquico considerado hasta ahora, entonces vemos que en el nivel del transferirse dentro de otro empatizando es vivenciado aquel proceder de lo externamente percibido desde lo «copercibido» en el primer nivel, lo cual faltaba en los casos anteriormente considerados. El aspecto de una mano que siente no procede del sentir como la risa de la alegría. Por otra parte, este proceder es específicamente distinto de la secuencia causal. Es otra la relación que hay —como dijimos antes— entre vergüenza y rubor que entre fatiga y rubor. Mientras que la relación causal se manifiesta siempre sólo en la forma del «si..., entonces...», de manera que el darse un suceso (sea psíquico o físico) motiva un progresar hacia el darse del otro, aquí el proceder de una vivencia desde otra es vivenciado en la más pura inmanencia sin el rodeo por la esfera del objeto. Llamaremos a este proceder vivenciado «motivación». Todo lo que se acostumbra a designar como «motivación» se presenta como un caso especial de esta motivación: la motivación del obrar mediante el querer, del querer mediante un sentir sentimiento; pero también del mismo modo el proceder de la expresión desde la vivencia. También hay que comprender así la motivación en la percepción de la que Husserl habla[50], el deslizarse de un darse a otro darse el objeto. A menudo se ha intentado establecer la motivación como la causalidad de lo psíquico. Esta concepción no se sostiene, pues hay también, como vimos, causalidad psíquica, y

49. En contraste con Lipps, el tratado de Dohrn sobre la representación artística vinculado a él ha destacado agudamente la diferencia entre el lenguaje como expresión de un contenido de significado y como exteriorización o manifestación de un contenido de vivencia (*op. cit.*, p. 55 ss). En relación con ello ha caracterizado los géneros poéticos como diferentes formas de expresión. [La obra de Dohrn estaba citada en la Parte I. *N. del T.*]

50. *Ideen* [Ideas], p. 89.

ella se diferencia claramente de la motivación. Ésta, por el contrario, pertenece esencialmente a la esfera de la vivencia, en ninguna otra parte hay semejante conexión. Solemos designar la relación de motivación, en contraste con la causal, como comprensible o plena de sentido. Comprender no significa otra cosa que vivenciar el paso de una parte a otra dentro de una totalidad de vivencia (no significa tener como objeto), y todo lo objetivo, todo sentido del objeto, se constituye sólo en vivencias de esta clase. Una acción es unidad de comprensión o de sentido porque las vivencias parciales que la constituyen están en una conexión vivenciable. Y en el mismo sentido constituyen vivencia y expresión una totalidad de comprensión. Una expresión la entiendo, mientras que una sensación sólo puedo traérmela a dato. Así, mediante el fenómeno de la expresión, soy introducido en los entramados de sentido de lo psíquico y con ello adquiero, a la vez, un medio importante para la corrección de los actos de empatía.

m) La corrección de los actos de empatía

Aquello que aboliera la unidad de un sentido debe basarse en el engaño. Cuando a la vista de una herida empatizo con el dolor del herido, suelo mirarlo a la cara para dejar que se confirme mi experiencia a través de la expresión del sufrimiento. Si en lugar de ésta noto un semblante alegre o ecuánime me digo que, desde luego, él no debe tener dolor alguno, pues con arreglo a su sentido los dolores motivan sentimientos de malestar que son visibles en una expresión. Un examen ulterior (formado por nuevos actos de empatía y quizá inferencias construidas sobre ellos) me puede conducir además a otra corrección: que ciertamente existe el sentimiento sensible, pero su expresión está reprimida voluntariamente, o que el aludido siente el dolor con normalidad, pero a consecuencia de una perversión de su sentir no sufre por él sino que lo disfruta.

Por lo demás, la penetración en los entramados de sentido me permite comprender correctamente expresiones «equívocas». Si un ruborizarse significa vergüenza, o cólera, o es una consecuencia de fatiga física, esto se dirime según las circunstancias ordinarias, que me inducen a empatizar una u otra. Cuando el interesado ha dicho antes una tontería, entonces la conexión de motivaciones me resulta empatizada inmediatamente así: apercibimiento de su necedad—vergüenza—rubor; si al mismo tiempo aprieta el puño o profiere un juramento, entonces veo que está colérico; si se ha agachado antes o ha caminado rápidamente, entonces empatizo una conexión causal

en vez de una de motivaciones. Todo esto inmediatamente, sin que en el caso en cuestión fuera menester un «diagnóstico diferencial». Recurro tan poco a comparación con los otros casos como en la comprensión de una frase necesito reflexionar cuál de los posibles significados de una palabra equívoca corresponde en el respectivo contexto.

Mediante la corrección de los actos de empatía se explica también aquel comprender lo que se oculta detrás de un semblante del que hablamos antes. Por un lado, se distingue en sí la expresión «auténtica» de la «falsa», la sonrisa convencional, vg., de la verdaderamente amable y también la viva de la que está en cierto modo helada, que todavía es retenida cuando ya está extinguido el impulso actual que a ella corresponde. Pero también puedo calar la expresión fingida «engañosa». Si alguien me asegura su condolencia con el tono más cordial y a la par me escudriña frío e indiferente o con impertinente curiosidad, entonces no le doy crédito.

La concordancia de la empatía en la unidad de un sentido posibilita también la comprensión de síntomas de expresión que me resultan desconocidos desde el vivenciar propio, y tal vez de todo punto inaprehensibles en él. Un estallido de cólera es una totalidad de sentido comprensible dentro de la cual todos los momentos singulares me son comprensibles, incluso los hasta entonces desconocidos, vg., una risa rabiosa. Así también me resulta expresión comprensible de alegría que el perro menee la cola si su mirada y su comportamiento ordinario delatan tales sentimientos y su situación los justifica.

n) La constitución del individuo anímico y su relevancia para la corrección de la empatía

Pero la posibilidad de corrección va más allá. No sólo comprendo las vivencias singulares y los entramados de sentido singulares, sino que los tomo —como mis propias vivencias en la percepción interna— como manifestaciones de cualidades individuales y de su portador. En la mirada alegre aprehendo no sólo una emoción actual, sino afabilidad como cualidad habitual, en el estallido de cólera se me manifiesta un «temperamento fuerte», en la comprensión de una secuencia complicada la agudeza, etc. Estas cualidades se constituyen para mí tal vez en toda una serie de actos de empatía que se confirman y se corrigen. Pero tan pronto como he adquirido de tal manera una imagen del «carácter» ajeno (como unidad de estas cualidades), me sirve a mí mismo como referencia para la valoración de actos de empatía ulteriores. Si se me cuenta una conducta deshonrosa de una persona que he conocido como recta, entonces no daré

crédito alguno. Y así como entre las vivencias singulares, también entre las cualidades personales hay nexos de sentido, hay cualidades esencialmente conciliables y esencialmente inconciliables: un hombre bondadoso de verdad no puede ser vengativo, ni cruel uno compasivo, ni «diplomático» uno franco, etc. Así aprehendemos en cada cualidad la unidad del carácter, como en cada propiedad de una cosa la unidad de la cosa, y ahí poseemos una motivación de futuras experiencias. De esta manera, en actos de empatía se constituye para nosotros el individuo según todos sus elementos.

o) Los engaños de empatía

Como en cualquier experiencia, también aquí son posibles los engaños, pero, como en todas partes, también aquí los engaños sólo se pueden desenmascarar por medio de actos experienciales del mismo tipo o por medio de inferencias que en último término se reducen a tales actos como a sus fundamentos.

De qué fuentes puedan surgir tales engaños, esto lo hemos visto ya repetidas veces: cuando, al empatizar, ponemos como base nuestra condición individual en vez de nuestro *typus*, entonces llegamos a falsos resultados[51]. Así, cuando atribuimos al daltónico nuestras impresiones de color, al niño nuestra capacidad de juicio, al salvaje nuestra sensibilidad estética. Si con la empatía sólo se aludiese a esta clase de comprensión de la vida anímica ajena, se la debería rechazar con razón como hace Scheler. Pero aquí se le detecta lo que él ha reprochado a otras teorías: que tomó el caso del engaño por caso normal. Sin embargo, aquel engaño —como decíamos— sólo es eliminable de nuevo a través de la empatía. Si empatizando asigno mi fruición de una sinfonía beethoveniana al que carece de gusto musical, este engaño desaparecerá tan pronto como le mire a la cara y encuentre allí la expresión del más mortal aburrimiento. En principio, en la inferencia por analogía reside la misma fuente de error: también aquí la propia condición fáctica (no típica) constituye el punto de partida; puesto que en lo demás yo procedo lógicamente, no llego a un engaño (esto es, a un supuesto darse originario de algo de hecho no existente), sino a una conclusión incorrecta sobre la base de la premisa falsa; el resultado es en ambos casos el mismo: un no encontrar lo realmente existente. Ya el «sano entendimiento huma-

51. Sobre esta clase de engaño de empatía (y precisamente como caso de engaño en el terreno de una experiencia por lo demás fidedigna) también llama la atención Roettecken (*Poetik* [Poética], p. 22).

no» considera el «sacar conclusiones sobre los demás a partir de uno mismo» como un medio no utilizable para alcanzar el conocimiento de la vida anímica ajena.

Para prevenir tales errores y engaños se requiere una conducción permanente de la empatía por la percepción externa, la constitución del individuo ajeno está enteramente fundada en la constitución del cuerpo físico. El darse de un cuerpo físico de determinada condición en la percepción externa es, por tanto, requisito para el darse de un individuo psicofísico; por otra parte no damos siquiera un paso más allá del cuerpo físico mediante la sola percepción externa, sino que el individuo como tal se constituye en su totalidad, como vimos, en actos de empatía. Gracias a esta fundamentación del alma en el cuerpo vivo, la empatía en individuos psicofísicos es posible sólo para un sujeto del mismo tipo. Un yo puro, por ejemplo, para el que no se constituye originariamente un cuerpo vivo propio y una relación psicofísica, quizá podría tener dados objetos varios, pero no podría percibir cuerpos vivos, individuos vivientes. Lo que aquí sea facticidad y lo que sea necesidad esencial resulta muy difícil de decidir y requeriría una investigación propia.

p) Relevancia de la constitución del individuo ajeno para la del individuo anímico propio

Como vimos en un grado inferior (en la consideración del cuerpo vivo como centro de orientación), la constitución del individuo ajeno era condición de la constitución completa del propio; algo semejante se encuentra también en los estratos superiores.

Contemplarnos en percepción interna, esto es, contemplar nuestro yo anímico y sus cualidades, significa vernos como vemos a otro y como otro nos ve. La actitud ingenua original del sujeto es el quedar absorbido por su vivenciar sin hacerlo objeto. Amamos y odiamos, queremos y actuamos, nos alegramos y entristecemos y lo expresamos, y todo esto es en cierto sentido consciente para nosotros sin ser aprehendido, sin ser objeto; no hacemos ninguna consideración sobre ello, no lo hacemos objeto de atención ni de observación ni ulterior valoración, y consiguientemente no vemos qué clase de «carácter» manifiesta. En cambio, todo esto lo hacemos con la vida anímica ajena, que está ante los ojos desde un principio como objeto gracias a su ligazón con el cuerpo físico percibido. En tanto que la comprendo entonces como «mi semejante», llego a considerarme a mí mismo como un objeto semejante a ella. Alguna vez en «simpatía reflexiva», aprehendiendo empáticamente los actos en los que mi

individuo se constituye para ella. Desde su «punto de vista» miro a través de mi expresión corporal aquella «vida anímica superior» que allí se manifiesta y las cualidades anímicas que allí se delatan. Obtengo así la «imagen» que el otro tiene de mí; mejor dicho, las apariencias en las que yo me represento a él. Así como el mismo objeto natural está dado en tantas variedades de apariencia cuantos sujetos percipientes hay, así puedo yo tener otras tantas «comprensiones» de mi individuo anímico cuantos sujetos comprensores.[52]

Ciertamente, tan pronto como se llega a cumplimiento empatizante, los actos de empatía reiterada en los que aprehendo mi vivenciar pueden entrar en conflicto con el vivenciar originario y destacar así aquella «comprensión» como engaño. Y en principio es posible que todas las comprensiones de mí mismo que llego a conocer estén tergiversadas. Pero por suerte tengo entonces la posibilidad de traerme a dato mi vivenciar no sólo en empatía reiterada, sino originariamente en percepción interna. Entonces la tengo inmediatamente, no dada por medio de su expresión o en apariencias corpóreas. Ahora aprehendo también mis cualidades originariamente, no empáticamente. Esta conducta es, como dijimos, extraña a la actitud natural, y es la empatía la que nos induce a ella. Pero esto no es una necesidad esencial, la posibilidad de la percepción interna existe también independientemente de ella, y así la empatía no aparece en este contexto como un *constituens*, sino sólo como un importante medio auxiliar para la aprehensión del individuo propio (a diferencia de la comprensión del cuerpo vivo propio como de un cuerpo físico como otros, que no sería posible sin empatía). Y como semejante medio auxiliar se muestra también desde otro lado. Como Scheler nos muestra, la percepción interna abriga en sí la posibilidad del engaño. Ahora se nos ofrece la empatía como un correctivo de tales engaños junto a ulteriores corroboraciones o actos de percepción divergentes. Es posible que otro me «juzgue mejor» que yo mismo y me proporcione mayor claridad sobre mí mismo. Él nota, vg., que yo miro en torno a mí buscando aprobación cuando hago el bien, mientras que yo mismo creo obrar por pura misericordia. Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo.

52. Por tanto, no es en absoluto tan desatinado lo que dice James de que el hombre tiene tantos «sí mismos sociales» cuantos individuos hay que lo conocen (*Psychologie* [Psicología], p. 178); sólo que no vamos a aceptar la designación «sí mismo social».

IV

LA EMPATÍA COMO COMPRENSIÓN DE PERSONAS ESPIRITUALES

§ 1. *Concepto del espíritu y de las ciencias del espíritu*

Al yo individual cuya constitución nos ocupó hasta ahora lo considerábamos como miembro de la naturaleza, al cuerpo vivo como un cuerpo físico entre otros, al alma fundada en él como padeciendo y ejerciendo efectos, incorporada a la conexión causal, a todo lo psíquico como un acontecer natural, a la conciencia como una realidad. Pero esta concepción no se puede sostener consecuentemente por sí sola; ya cuando hablamos de la constitución del individuo psicofísico se traslucía en varios lugares algo que va más allá de este marco. La conciencia se nos mostraba no sólo como acontecer causalmente condicionado, sino a la vez como constituyendo un objeto, con lo que sale del entramado de la naturaleza y se la coloca enfrente: la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino *espíritu*.

No pretendemos abordar el cúmulo de problemas nuevos que surgen con esto, ni mucho menos resolverlos. Pero tampoco podemos pasar de largo si queremos tomar posición respecto a las cuestiones que nos hacen frente en la historia de la bibliografía sobre la empatía, las cuestiones acerca de la comprensión de las personalidades ajenas. Más tarde veremos cómo encaja esto. Por el momento vamos a comprobar hasta qué punto se ha deslizado ya el espíritu en nuestra constitución del individuo psicofísico.

Ya cuando concebíamos el cuerpo vivo ajeno como centro de orientación del mundo espacial hemos tomado el yo perteneciente a él como un sujeto espiritual, pues con ello le hemos adscrito una

conciencia que constituye objeto, hemos considerado el mundo externo como su correlato; toda percepción externa se ejerce en actos espirituales. Asimismo, con cada acto de *empatía* en sentido literal, esto es, con cada aprehensión de un acto sentimental, ya hemos penetrado en el reino del espíritu. Pues así como en los actos de percepción se constituye la naturaleza física, así se constituye un nuevo reino de objetos en el sentimiento: el mundo de los valores. En la alegría tiene el sujeto frente a sí algo gozoso, en el temor algo temible, en el miedo algo amenazador. Los mismos estados de ánimo tienen su correlato objetivo: para los serenos, el mundo está inmerso en rosados resplandores, para los afligidos es gris sobre gris. Y todo esto nos es dado concomitantemente con los actos sentimentales, como pertenecientes a ellos. El acceso a estas vivencias nos lo otorgaron en primer término las apariencias de la expresión. Puesto que las considerábamos como provenientes de las vivencias, tenemos aquí a la sazón una incursión del espíritu en el mundo físico, un «hacerse visible» el espíritu en el cuerpo vivo, posibilitado por la realidad psíquica que corresponde a los actos como vivencias de un individuo psicofísico y que encierra en sí la efectividad sobre la naturaleza física. Esto se manifiesta más llamativamente aún en el terreno de la voluntad. El acto de voluntad no tiene sólo un correlato objetivo frente a sí —lo querido—, sino que en tanto que libera desde sí la acción le confiere realidad, deviene creativo. Todo nuestro «mundo cultural», todo aquello que ha modelado la «mano del hombre», todos los objetos de uso, todas las obras de la artesanía, de la técnica, del arte, son correlato hecho realidad del espíritu.

La ciencia de la naturaleza (física, química, biología en el más amplio sentido de ciencia de los seres vivos que incluye también la psicología empírica) describe los objetos de la naturaleza e intenta explicar causalmente su procedencia real. La ontología de la naturaleza intenta descubrir la esencia y la estructura categorial de estos objetos[1]. Y la «filosofía de la naturaleza» o —para evitar este término sospechoso— la fenomenología de la naturaleza, muestra cómo se constituyen en la conciencia tales objetos y con ello da una clave esclarecedora sobre el proceder de aquellas ciencias «dogmáticas» que no rinden ni necesitan rendir cuenta de sus métodos a sí mismas.

Las ciencias del espíritu (ciencias de la cultura) describen las obras del espíritu, pero no se contentan con ello, sino que —casi

1. Sobre la relación entre hecho y esencia, ciencia de hechos y ciencia de esencias, cf. *Ideen* [Ideas] de Husserl, capítulo I.

siempre indisociado de ello— como «historia» en el más amplio sentido que comprende historia de la literatura, de la lengua, del arte, etc., persiguen su origen, su nacimiento desde el espíritu. Hacen esto no explicando causalmente, sino en comprensión reviviscente. (Si los estudiosos de las ciencias del espíritu proceden de la primera manera se sirven del método de las ciencias naturales, y esto sólo es admisible para el proceso de formación de productos culturales en la medida en que es un acontecer natural. Así, hay una fisiología del lenguaje y una psicología del lenguaje que, vg., indagan qué órganos están implicados en la producción de los sonidos y qué procesos psíquicos conducen a que una palabra sea sustituida por otra de sonido similar. Estas investigaciones tienen su valor, sólo que no se debe creer que éstos sean cometidos propios de la ciencia del lenguaje o de la historia del lenguaje.) En el seguimiento del proceso de originación de obras espirituales se encuentra el espíritu mismo manos a la obra, dicho más exactamente: un sujeto espiritual aprehende empáticamente a otro y se trae a dato su obrar.

La clarificación del método de las ciencias del espíritu ha sido acometida sólo en la época más reciente. Cierto es que los grandes cultivadores de las ciencias del espíritu han andado el camino correcto y (como muestran algunas expresiones, vg., de Ranke y Jacob Burckhardt) han sido —aun cuando no con clara penetración comprensiva— «bien conscientes del camino correcto». Pero si es posible avanzar correctamente sin penetración comprensiva en su proceder, una concepción mal entendida de los cometidos propios no puede sino conducir necesariamente a malas consecuencias en la gestión misma de la ciencia. Antaño se han puesto exigencias injustas a la ciencia natural; ella debía hacer «comprensible» el acontecer natural (como mostrar la naturaleza cual creación del espíritu divino), y mientras no se defendió de ello no pudo desarrollarse correctamente. Hoy existe el peligro contrario. No sólo se está satisfecho con explicar causalmente, sino que se declara la explicación causal como el ideal científico por antonomasia. Esto sería inocuo si esta concepción permaneciera limitada a los cultivadores de la ciencia de la naturaleza. Tranquilamente se podría no envidiarles su satisfacción de mirar con desprecio a la «acientífica» (por no «exacta») ciencia del espíritu si el entusiasmo por el método de la ciencia natural no se hubiera adueñado de los mismos cultivadores de las ciencias del espíritu. No se quiere estar atrás en exactitud, y así las ciencias del espíritu han llegado a ser a menudo siervas y han perdido de vista sus propios fines. En los manuales que enseñan el método histórico encontramos ex-

puesta la concepción de que la psicología[2] es el fundamento de la historia, y su estudio es recomendado con vehemencia a los jóvenes historiadores (vg., por Bernheim, que es tenido por autoridad en el terreno de la metodología). Bien entendido, no debe sostenerse que los conocimientos psicológicos no puedan aprovechar en nada al historiador. Pero ellos le ayudan al conocimiento de lo que está fuera de su dominio y no le suministran sus objetos propios. Debo explicar psicológicamente dondequiera que no pueda ya entender[3]. Pero siempre que haga eso procedo como cultivador de las ciencias de la naturaleza y no como historiador. Si averiguo que un personaje histórico mostró ciertos trastornos psíquicos —vg., un fallo de la memoria— a consecuencia de una enfermedad, constato un evento natural del pasado que tiene tan poco de acontecer histórico como la erupción del Vesubio que destruyó Pompeya. A partir de leyes puedo explicar este evento natural (supuesto que tenga tales leyes), pero por ello no deviene comprensible en lo más mínimo. Lo que hay que «entender» es sólo cómo tales eventos naturales, cuando hacen su aparición, motivan el obrar de las personas en cuestión, y como «motivadores» reciben también ellos un significado histórico. Pero entonces ya no son concebidos como hechos naturales que hay que explicar a partir de leyes naturales. Si yo «explicase» la totalidad de la vida en el pasado habría proporcionado una buena porción de trabajo de ciencia de la naturaleza, pero habría erradicado del pasado el espíritu y no habría ganado ni un granito de conocimiento histórico. Si los historiadores tienen por tarea suya comprobar y explicar hechos psicológicos del pasado, entonces ya no hay ciencia alguna de la historia.

Dilthey nombra las obras históricas de Taine como un ejemplo aleccionador de las consecuencias de esta concepción. El objetivo vital de Wilhelm Dilthey ha sido el de dar a las ciencias del espíritu su verdadero fundamento. Acentuó que la psicología explicativa no es capaz de eso y quiso poner en su lugar una «psicología descriptiva y analítica»[4]. Creemos que con ello no está encontrada la palabra correcta, pues también la psicología descriptiva es ciencia del alma como naturaleza. Tan escasamente puede ella dar la clave sobre el proceder de las ciencias del espíritu como sobre el de las ciencias de la naturaleza. Claridad sobre el método de las ciencias del espíritu y de las cien-

2. Si aquí se alza protesta en contra, naturalmente que siempre se entiende por «psicología» la psicología hoy dominante de la ciencia natural.

3. Esta es una concepción que sostiene muy enérgicamente Scheler.

4. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica].

cias de la naturaleza la proporciona la indagación reflexiva de la conciencia científica respectiva como la pretende la fenomenología. Dilthey no ha llegado aquí a una claridad completa. Cabalmente, él también ve en el «autoconocimiento» el camino hacia una fundamentación epistemológica[5]. Y en la aplicación reflexiva de la mirada sobre el proceder de las ciencias del espíritu lo reconoció como comprensión reviviscente (o, como ya podemos decir, como aprehensión empática) de la vida espiritual del pasado[6]. Pero encuentra como sujeto de esta comprensión al hombre como naturaleza, a la totalidad vital del individuo psicofísico[7]. Por eso la ciencia que se ocupa de él —la psicología descriptiva— es por una parte supuesto de las ciencias del espíritu, por otra lo que les da unidad, pues ellas se ocupan de las ramificaciones singulares en las que se despliega vitalmente aquella totalidad: arte, costumbre, derecho, etc. Mas con ello queda abolida la diferencia de principio entre naturaleza y espíritu.

Las ciencias exactas de la naturaleza se presentan también como una unidad: cada una de ellas tiene por objeto suyo una parte abstracta del «objeto natural» concreto. Objeto natural son también el alma y el individuo psicofísico. Para la constitución de este objeto era requerible la empatía y con ello estaba presupuesto hasta un cierto grado el individuo propio. Pero de esta empatía hay que distinguir la comprensión espiritual que caracterizaremos todavía más de cerca[8]. De las ambiguas declaraciones de Dilthey aprendemos, empero, que junto a la clarificación del método debe haber un fundamento objetivo de las ciencias del espíritu, una ontología del espíritu correlativa a una ontología de la naturaleza. Así como las cosas naturales tienen una estructura sujeta a leyes esenciales, vg., así como las formas espaciales empíricas representan realizaciones de formas geométricas ideales, así también hay una estructura esencial del espíritu y tipos ideales de los que los personajes históricos aparecen como realizaciones empíricas. Si empatía es la conciencia experiencial en la que vienen a dársenos personas ajenas, entonces es al mismo tiempo la base ejemplar para la obtención de estos tipos ideales, como la experiencia de la naturaleza lo es para el conocimiento eidético de la

5. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu], p. 117.

6. *Op. cit.*, pp. 136 s.

7. *Op. cit.*, p. 47.

8. Geiger ya ha acentuado en su redacción colectiva antes nombrada que hay que distinguir entre comprensión reviviscente y empatizar como mera presencia de algo anímico (cf. p. 48), sin que naturalmente podamos acometer en este lugar un análisis más pormenorizado.

naturaleza. Desde nuestras consideraciones debemos, pues, encontrar también un acceso a estos problemas.

§ 2. *El sujeto espiritual*

Tratemos de comprobar primero lo que ya hemos ganado para el conocimiento del sujeto espiritual con la constitución del individuo psicofísico. Lo encontrábamos como un yo en cuyos actos se constituye un mundo de objetos y que crea objetos él mismo en virtud de su voluntad.

Si tenemos en cuenta que no todo sujeto ve el mundo por el mismo «lado» ni lo tiene dado en la misma afluencia de apariencias, sino que a cada uno corresponde su peculiar «visión del mundo», entonces ya está obtenida con esto una caracterización individual de los sujetos espirituales. Sin embargo, algo se opone en nosotros a reconocer este curioso «sujeto espiritual» sin sustrato como aquello que comúnmente se denomina persona. No obstante, podemos completar su caracterización sobre la base de nuestras declaraciones anteriores.

Los actos espirituales no están uno junto a otro sin relación —semejantes a un haz de rayos con el yo puro como punto de intersección—, sino que hay un provenir vivenciado de uno a partir de otro, un deslizarse del yo de uno al otro: lo que antes hemos denominado «motivación». Este «entramado de sentido» de las vivencias, que tan raro efecto producía en medio de las relaciones causales psíquicas y psicofísicas y no tenía paralelo alguno en la naturaleza física, ha de cargarse íntegramente a la cuenta del espíritu. La motivación es la legalidad de la vida espiritual, el entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible. Justamente este provenir pleno de sentido distingue a la motivación de la causalidad psíquica, y a la comprensión empatizante de entramados espirituales de la aprehensión empatizante de los psíquicos. Un sentimiento motiva una expresión según su sentido, y este sentido delimita un dominio de posibilidades de expresión, así como el sentido de una parte de la frase diseña las posibles compleciones (formales y materiales). Esto no quiere decir otra cosa sino que los actos espirituales están subordinados a una legalidad racional general. Tanto como para el pensar, así también para el sentir sentimiento, el querer y el obrar hay leyes racionales que encuentran su expresión en ciencias aprióricas: junto a la lógica caminan la axiología, la ética y la práctica.

Hay que distinguir esta legalidad racional de la legalidad esencial. Reside en la *esencia* del querer el que sea motivado por un sentimiento. De ahí que un querer inmotivado es un absurdo, no es pensable un sujeto de la índole que sea que quisiera algo que no le estuviera ante los ojos como valioso. En el *sentido* del querer (el establecer que algo está por realizar) reside el que se dirige a lo posible (esto es, realizable), razonablemente sólo se puede querer lo posible. Pero hay gente irrazonable que no se cuida de si lo que ha reconocido como valioso es realizable o no, que lo quiere sólo en virtud de su valor y se fatiga por hacer posible lo imposible. La vida anímica patológica muestra que para muchos es realmente posible lo que contradice las leyes racionales. Hablamos entonces de enajenación mental. Pero la legalidad psíquica puede estar ahí perfectamente intacta. Por otra parte, hay males psíquicos en los que las leyes racionales del espíritu permanecen perfectamente en vigor, vg., anestesia, afasia y semejantes. Reconocemos una diferencia radical entre las anomalías espirituales y las psíquicas. En los casos de la segunda clase no está del todo perturbada la comprensión de la vida anímica ajena, sólo que se empatizarán relaciones causales modificadas, mientras que en los males del espíritu la comprensión está suprimida, puesto que sólo puede empatizarse todavía una sucesión causal, no el provenir pleno de sentido de unas vivencias desde otras. Finalmente, hay aún una serie de casos patológicos en los que ni el mecanismo psíquico ni la legalidad racional parecen infringidos, sino que se presentan como modificaciones del vivenciar en el marco de las leyes racionales, vg., una depresión a consecuencia de un acontecimiento demoledor. Aquí no sólo es comprensible la parte de la vida anímica respetada por la enfermedad, sino la aparición misma de la enfermedad[9]. De estas consideraciones extraemos *que el sujeto espiritual está sometido por esencia a leyes racionales y que sus vivencias están en entramados comprensibles.*

§ 3. *La constitución de la persona en las vivencias de sentimiento*

Pero tampoco podemos contentarnos con esto; tampoco con esto hemos llegado aún a lo que se denomina persona. Más bien conviene reconocer que en los actos del espíritu se constituye todavía algo

9. Semejantes distinciones han sido confeccionadas por la psicopatología moderna. Cf. Jaspers, *Über kausale und verständliche Zusammenhänge...* [Sobre conexiones causales y de comprensión...].

diferente del mundo de objetos hasta ahora considerado. Es antigua tradición psicológica que el «yo» está constituido en sentimientos[10]. Vamos a ver qué puede entenderse por este «yo» y si podemos aducir una justificación en favor de esta afirmación.

En el lenguaje de la psicología al uso se distinguen sensaciones, en las que yo siento «algo» (una concepción con la que no nos declaramos solidarios), y sentimientos, en los que yo «me» siento o bien siento actos y disposiciones del yo. ¿Qué sentido puede tener esta distinción? Hemos visto que todos los actos son vivencias del yo en tanto que, al reflexionar, uno se topa con el yo puro en cada uno. Además, el sentimiento es también sentimiento de algo, es un acto donante, y por otro lado hay que considerar también todo acto como disposición del yo anímico una vez que éste se ha constituido.

No obstante, subsiste una diferencia muy incisiva en la esfera de la vivencia. En los «actos teoréticos», actos de la percepción, de la representación, del pensamiento asociativo o inferencial, etc., estoy dirigido hacia un objeto de tal manera que el yo y los actos no están ahí en absoluto. En todo momento existe la posibilidad de echar una mirada reflexiva sobre ellos, dado que en la ejecución están permanentemente dispuestos para ser percibidos. Pero existe igualmente la posibilidad de que esto no suceda, de que el yo quede completamente absorbido en la consideración del objeto. Sería pensable que un sujeto que viviera sólo en actos teoréticos tuviera ante sí un mundo de objetos sin descubrir jamás su sí mismo y su conciencia, sin «estar ahí» para sí mismo. Mas desde el momento en que este sujeto no sólo percibe, piensa, etc., sino que también tiene sentimientos, ya no es esto posible. Pues al tener sentimiento no sólo vivencia objetos, sino a sí mismo, vivencia los sentimientos como provenientes del «fondo de su yo». Con ello queda dicho a la vez que este yo que «se» vivencia no es el yo puro, pues el yo puro no tiene fondo alguno. En cambio, el yo que es vivenciado en el sentimiento tiene estratos de diferente profundidad que se descubren al nacer los sentimientos de ellos.

Se ha querido distinguir entre «sentir» sentimientos y el «sentimiento». Yo no creo que con estas dos designaciones toquemos dos clases diferentes de vivencias, sino sólo las diferentes «direcciones» de la misma vivencia. El sentir sentimientos es la vivencia en cuanto que nos da un objeto o algo del objeto. El sentimiento es el mismo acto en cuanto que aparece como proveniente del yo o que descubre

10. Se ven justificaciones de este parecer desde los escritos de renombrados psicólogos en la *Phänomenologie des Ich* [Fenomenología del yo] de Österreich, pp. 8 ss., cf. también Natorp, *Allgemeine Psychologie* [Psicología general], p. 52.

un estrato del yo. En ello todavía es menester un viraje especial de la mirada para convertir en objeto en sentido estricto a los sentimientos, a su brotar desde el yo y a este mismo yo. Un volverse que es específicamente diferente de la reflexión, porque no me trae ante los ojos algo que antes no existiera en absoluto para mí. Por otra parte, es específicamente diferente del paso desde una «vivencia de trasfondo», desde un acto en el que un objeto está ante mí pero no es el objeto preferencial de mi dedicación, al *cogito* específico, al acto en el que estoy dirigido al objeto en sentido propio; pues volverse al sentimiento, etc., no es el paso desde un dato de objeto a otro, sino objetivación de algo subjetivo[11]. Además, en los sentimientos nos vivenciamos no sólo como existentes, sino como hechos así o asá; ellos nos manifiestan cualidades personales. Ya hablamos antes de propiedades constantes del alma que se manifiestan en las vivencias. Adujimos ejemplos de tales propiedades constantes, entre otros la memoria que se manifiesta en nuestros recuerdos, y la pasionalidad que se manifiesta en nuestros sentimientos. Una consideración más detallada muestra este agrupamiento como altamente superficial, dado que no se trata en modo alguno de propiedades al mismo nivel, tanto ontológicamente (según su posición en la estructura esencial del alma), como fenomenológicamente (según su constitución en la conciencia). Viviendo en el recuerdo y vueltos hacia el objeto recordado nunca llegaríamos a algo así como la «memoria». Sólo en la percepción interna, en nuevos actos en los que el recuerdo no existente antes para nosotros está «dado», se da ella también como manifestación del alma y de su propiedad (o «capacidad»). En la «alegría bulliciosa», en el «dolor convulsivo», advierto en su misma realización, sin que me estuvieran «dadas» en nuevos actos, mi pasionalidad y la posición que ella ocupa en el yo. No las percibo, sino que las vivencio. En cambio, es posible una objetivación de estas propiedades vivenciadas, así como de los sentimientos, y ésta es incondicionalmente requerible, vg., cuando algo debe afirmarse de ellos. Estos actos objetivadores son de nuevo donantes (que perciben o meramente indican, mientan) y en ellos tiene lugar la correspondencia del yo vivenciado y del percibido.

Tendríamos que recorrer todos los géneros de vivencia para obtener un cuadro completo. Esto sólo puede hacerse aquí a modo de

11. Por lo demás, se requiere también la misma dirección de la mirada para «objetivar» el correlato de un acto sentimental (cf. *Ideen* [Ideas] de Husserl, p. 66). Ella tiene lugar, vg., en el paso de la captación de un valor, del originario sentir un valor, a un juicio de valor.

indicación. Las sensaciones no revierten en una vivencia del yo: la presión, el calor, el estímulo de la luz que yo siento, no son nada en lo que yo me vivencie, no surgen en modo alguno de mi yo. En cambio, una vez objetivados, me «manifiestan» la «sensibilidad» como propiedad anímica constante. Las denominadas «sensaciones sentimentales» o «sentimientos sensibles», el gusto por una impresión táctil, el dolor sensorial, penetran ya en la esfera del yo; yo vivencio el gusto y el dolor en la superficie de mi yo, en ello vivencio a la vez mi «receptividad sensorial» como estrato superior o más externo de mi yo[12].

Hay luego una especie de sentimientos que son, en un sentido especial, «vivenciar-se»: los sentimientos comunes y los estados de ánimo. Distingo los sentimientos comunes de los estados de ánimo en atención a su «ligazón corporal», que sin embargo no tiene que ocuparnos aquí. Sentimientos comunes y estados de ánimo adoptan una posición especial en el reino de la conciencia, pues ellos no son actos donantes, sino que sólo son visibles como «coloraciones» en actos donantes. Al mismo tiempo se distinguen por el hecho de que no tienen ningún lugar determinado en el yo, no son vivenciados en la superficie o en la profundidad del yo, y no descubren ningún estrato del yo, sino que lo impregnan completamente y lo llenan, y penetran todos los estratos o pueden al menos penetrarlos. Tienen algo de la omnipresencia de la luz y, por ejemplo, ni siquiera la serenidad de carácter como propiedad vivida está localizada en modo alguno en el yo, sino que está difusa por encima como un claro resplandor. Y toda vivencia actual tiene en sí algo de esta «iluminación de conjunto», está sumergida en ella.

Llegamos ahora a los sentimientos en sentido estricto. Estos sentimientos —como dijimos antes— son siempre sentimiento de algo. En todo sentimiento estoy dirigido a un objeto, me está dado algo sobre el objeto, se me constituye un estrato del objeto. Pero para que se pueda constituir este estrato del objeto debo tenerlo antes, me

12. No puedo coincidir totalmente con Geiger cuando niega toda «implicación del yo» a los sentimientos sensibles (*Phänomenologie des ästhetischen Genusses* [Fenomenología del gusto estético], pp. 613 s.). Si se distinguen (como debe hacerse) la sensación, lo placentero de ella y el gusto que me da, entonces no veo cómo se puede eliminar de este gusto el momento del yo. Francamente, con ello cae también para mí la distinción que hace Geiger entre gusto y gozo, por cuanto se apoya en la implicación del yo. Tampoco puedo admitir que no haya una contrapartida negativa para el gozar (como el disgusto para el gusto, el desagrado para el agrado): me parece que un análisis más detallado debería poder resaltar el *sufrir* como la contraimagen negativa del gozar.

debe estar dado, y esto sucede en los actos teoréticos: todo sentimiento precisa de actos teoréticos para su constitución. Así, en la alegría por una buena acción me está delante la bondad de esta acción, su valor positivo; pero para alegrarme por esta acción debo ante todo saber de ella, el saber es fundante para la alegría. Este saber, que está en la base del sentir el valor y que también puede ser reemplazado por una aprehensión intuitiva percipiente o representativa, pertenece al terreno de los actos sólo aprehensibles por reflexión y carece de profundidad de yo. En cambio, el sentimiento constituido sobre él, aun en caso de inmersión completa en el valor sentido, descansa siempre en la existencia del yo y es vivenciado como proviniendo de él. El enfado por la pérdida de una joya penetra menos profundamente o viene de un estrato más superficial que el dolor por la pérdida del mismo objeto como recordatorio de una persona amada o, más aún, que el dolor por la pérdida de esta persona misma. Aquí se manifiestan las conexiones esenciales entre el orden de rango de los valores[13], el orden en profundidad de los sentimientos de valor y el orden de los estratos de la persona que ahí se descubren. Así, pues, todo avance en el reino de los valores es al mismo tiempo un acto de conquista en el reino de la propia personalidad. Esta correlación posibilita una legalidad racional de los sentimientos y su anclaje en el yo, y una decisión sobre lo «correcto» y lo «equivocado» en este terreno. A quien le «derrota» la pérdida de su patrimonio, esto es, le toca en el punto nuclear de su yo, ése siente «irracionalmente», invierte el orden de rango de los valores o le falta en general la penetración sentimental de los valores superiores y le faltan los estratos personales correlativos.

A los actos sentimentales en los que se descubren los estratos personales pertenecen también los sentimientos del amor y del odio, de la gratitud, de la venganza, del rencor, etc., sentimientos que tienen por objeto a otras personas. También estos sentimientos están anclados en diferentes estratos del yo (el amor, vg., en uno más profundo que el afecto). Por otra parte, tienen como correlato valores personales. Cuando estos valores no son valores derivados —que conciernen a la persona como a quien realiza o aprehende otros valores—, sino valías propias, vienen a darse en actos que radican en otras profundidades que el sentimiento de los valores no personales, y si con ello desvelan estratos que no pueden ser vivenciados de ninguna manera, entonces es constitutivo para la persona propia la

13. Para el orden de rango de los valores, cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...* [El formalismo en la ética...] , pp. 488 ss.

aprehensión de personas ajenas. En el acto de amor, pues, tenemos un asir o bien un tender a la valía personal que no es un valorar a causa de otro valor; no amamos a una persona porque hace el bien, su valía no consiste en que haga el bien (aun cuando en eso quizá se evidencia el valor), sino que ella misma es valiosa y la amamos «por ella misma». Y la capacidad de amar que se exterioriza en nuestro amor radica en otra profundidad que la capacidad del valorar moral, la cual es vivenciada en el valorar una acción.

Entre sentir un valor y el sentimiento del valor de su realidad (pues la realidad de un valor es ella misma un valor) y su profundidad de yo, hay conexiones esenciales. La profundidad de un sentimiento de valor determina la profundidad de un sentir que se constituye sobre la aprehensión de la existencia de ese valor, existencia que no tiene la misma profundidad. El dolor por la pérdida de una persona amada no es tan profundo como el amor a esa persona cuando la pérdida significa que esa persona deja de existir; así como la valía personal sobrevive a su existencia, y el amor a la alegría por la existencia del amado, así también es la valía personal superior al valor de su realidad, y el correspondiente sentimiento del valor radica más profundamente[14]. Pero si «pérdida de la persona» significa derogación de la persona y de la valía personal (tal vez continuando la existencia de la persona empírica en cuestión, en el caso de que «uno se haya engañado a sí mismo sobre una persona»), entonces el dolor por la pérdida es equivalente a la supresión del amor y radica en la misma profundidad.

La misma aprehensión de valores es un valor positivo. Pero para descubrir ese valor es preciso dirigirse a esa aprehensión. El sentir el valor se presenta precisamente en el volverse al valor, mas éste no es objeto y debe primero ser objetivado para que su valor pueda ser sentido. En semejante sentir el valor del sentir el valor (alegría por mi alegría) me descubro a mí mismo de una doble manera: como sujeto y como objeto. El sentimiento original del valor y el reflejo prenderán de nuevo en profundidades diferentes. Así, puedo gozar de una obra de arte y a la vez de mi gozar la obra de arte; «razonablemente» será el gozo de la obra de arte el más profundo. La «inversión» de esta relación es para nosotros tanto como una «perversión». Con lo cual no está dicho que el sentir irreflejo deba ser en cada caso el más profundo. Yo puedo sentir una leve complacencia por la desgracia de otro y sufrir profundamente, y con razón, por esta leve complacen-

14. Sobre la relación entre altura y duración de los valores, cf. Scheler, *op. cit.*, pp. 492 ss.

cia. El orden de profundidad no depende directamente de la contraposición reflejo-no reflejo, sino, una vez más, del orden de rango de los valores sentidos: la valoración positiva de un valor positivo es menos valiosa que el valor positivo mismo. La valoración positiva de un valor negativo es menos valiosa que el valor negativo mismo. La preferencia de una valoración positiva antes que del valor positivo es, pues, axiológicamente irracional; la posposición del valor positivo (no fundado) al negativo es axiológicamente racional. Según lo dicho parece que el valor de la persona propia se constituye sólo reflejamente, no en la dirección inmediata de la vivencia. Pero para decidir esto se requieren todavía otras indagaciones.

No sólo el aprehender, sino que también el realizar un valor es un valor. Vamos a considerar algo más de cerca este realizar y, por cierto, no por su lado del querer y del actuar, sino sólo desde sus componentes sentimentales. En el realizar un valor me está ante los ojos este valor a realizar, y este sentir el valor tiene el papel ya indicado para la constitución de la personalidad. Pero a la vez que con este sentir el valor se da una alegría completamente ingenua e irrefleja en el «crear», en la cual este crear está sentido como valor. En este crear vivencio simultáneamente mi fuerza creativa y a mí mismo como provisto de esta fuerza, y los vivencio como valiosos en sí. La fuerza que vivencio en el crear y el poder que vivencio a una con ella, o aun por sí mismo en el poder crear, son valores personales autónomos y, por cierto, completamente independientes del valor a realizar. El ingenuo «sentir el valor propio» de esta fuerza creativa también se muestra además en el realizar y en la vivencia del poder realizar un valor negativo. Entonces se presenta evidentemente un conflicto de valores, y el valor positivo propio de la fuerza puede ser succionado por el valor medio negativo que le está adherido. En cualquier caso tenemos aquí un ejemplo de «sentimientos de sí» irreflejos en los que la persona se vivencia como valiosa.

Pero antes de que pasemos al terreno de las vivencias de la voluntad, cuyo umbral ya hemos pisado, debemos indagar todavía desde otra «dimensión» los sentimientos en su significado para la constitución de la personalidad. Ellos no sólo tienen la peculiaridad de radicar en cierta profundidad del yo, sino también de llenarlo en mayor o menor grado. Lo que con esto se entiende ya lo hemos conocido al tratar los estados de ánimo. Podemos decir que a todo sentimiento lo habita un cierto componente de estado de ánimo en virtud del cual se propaga por el yo desde su posición original y lo llena. Un rencor relativamente leve, partiendo de un estrato periférico, puede llenarme «punto por punto», pero también puede dar con

una alegría profunda que le impida un avance ulterior hacia el centro y que entonces, progresando a su vez victoriosamente desde el centro hacia la periferia, llena todos los estratos superpuestos. Los sentimientos aparecen —por permanecer en la vieja imagen— como diversas luminarias de cuya posición y fuerza lumínica depende la iluminación resultante. La imagen de la luz y del color puede hacernos evidente, todavía desde otro lado, la relación entre sentimiento y estado de ánimo. Los componentes del estado de ánimo pueden habitar los sentimientos de manera esencial y ocasional, tal como a los colores conviene una claridad específica más allá de sus grados de mayor o menor claridad. Así, hay una alegría grave y una serena; pero al margen de eso, la alegría es un carácter específicamente «luminoso».

Por otra parte, de estas relaciones entre estado de ánimo y sentimiento se puede obtener todavía una explanación ulterior sobre la esencia de los estados de ánimo. No sólo puedo vivenciar un estado de ánimo y a mí en él, sino también su penetrar en mí, vg., puedo vivenciarlo como proveniente de una determinada vivencia: yo vivencio cómo algo me pone de malhumor; este «algo» es siempre correlato de un acto sentimental, la privación de una noticia por la que me enfado, el sonido chirriante de un violín que me desagrada, la mala acción por la que me indigno. De la profundidad de yo del acto sentimental —correlativo a la altura del valor sentido— depende entonces el «radio de acción» del estado de ánimo suscitado; el estrato hasta el que «razonablemente» puedo dejarlo penetrar está predeterminado.

A la profundidad y al radio de acción de los sentimientos se añade como una tercera dimensión su duración; ellos no sólo llenan el yo según su profundidad y amplitud, sino también según su «longitud» en su tiempo vivenciado, mientras persisten en él. Y también aquí hay algo así como una duración sentimental específica dependiente de la profundidad. Asimismo, cuánto tiempo pueda «persistir» en mí un sentimiento (o un estado de ánimo), llenarme o dominarme, esto también está sometido a leyes racionales. Ahora bien, de esta dependencia de la estructura personal respecto de las leyes racionales mostrada repetidas veces se destaca una clara distinción en el alma que no está subordinada a leyes racionales, sino naturales. De la profundidad, del radio de acción y de la duración de los sentimientos hay que distinguir su intensidad. Un ligero malhumor puede perdurar largo tiempo y me puede llenar más o menos. Además, puedo sentir un valor elevado menos intensamente que uno inferior y ser por ello inducido a realizar el inferior en lugar del superior. «Induci-

do»: en esto consiste el que aquí resulte vulnerada la legalidad racional. En puridad, al valor más grande conviene también el sentimiento más fuerte que luego también pone en movimiento a la voluntad. Pero *de facto* no siempre es así. El más pequeño incidente a nuestro alrededor nos suele excitar más fuertemente —como ya ha sido notado a menudo— que una catástrofe en otra parte de la Tierra sin que desconozcamos a qué acontecimiento corresponde mayor importancia. ¿Se debe eso a que en un caso no tenemos los fundamentos intuitivos para una valoración originaria o a que en el otro actúa un contagio de sentimiento? En cualquier caso, parece que aquí se trata de un efecto de la organización psicofísica. Es razonable que a todo sentimiento conviene una determinada intensidad, e incluso es aún comprensible que el sentimiento más fuerte dirige la voluntad. Pero el grado fáctico del sentimiento no se puede ya entender, sino meramente explicar causalmente. Tal vez se podría mostrar que a cada individuo corresponde un acopio de fuerza psíquica, y que conforme a él se determina la intensidad de que puede disponer cada vivencia singular. Así, la duración que corresponde a un sentimiento según la legalidad racional puede superar a la «fuerza psíquica» de un individuo y entonces el sentimiento, o bien expirará antes de tiempo, o bien conducirá a un «colapso psíquico». (En el primer caso se hablará de una predisposición «normal», en el segundo de una «anormal» o patológica. La «norma» de la que aquí hablamos es la de la utilidad biológica, no la de la legislación racional. Lo patológico no es el sentimiento, sino el sucumbir ante él.) Sin embargo, no es este el lugar para tratar esta cuestión en pormenor.

Nos queda aún por tratar el análisis de las vivencias de la voluntad. También debemos examinar las tendencias, con ellas emparentadas, por su posible relevancia para la constitución de la personalidad. Según Pfänder, a ellas parece convenirles tal relevancia. «Las tendencias y contratendencias que se originan en el yo —así argumenta él[15]— no tienen desde luego la misma situación en este yo. Es decir, que este yo posee una peculiar estructura: el centro propio del yo o el núcleo del yo está circundado por el cuerpo vivo del yo. Y entonces, las tendencias pueden ciertamente originarse en el yo, pero en el cuerpo vivo del yo, fuera del centro del yo; por tanto, en este sentido, pueden ser vivenciadas como tendencias excéntricas.» La distinción entre núcleo del yo y cuerpo vivo del yo parece corresponder a nuestra distinción entre estratos personales centrales y periféricos.

15. *Motiv und Motivation* [Motivo y motivación], p. 169.

Tendencias centrales y excéntricas prorrumpirían, según eso, desde estratos diferentes, tendrían diferente profundidad de yo. Sin embargo, esta descripción no me parece correcta; el verdadero sentido de la referida distinción entre tendencias centrales y excéntricas parece ser otro completamente distinto. Por cuanto veo, hay diversas modalidades de ejecución del acto de tender. El tender central es un tender según la forma del *cogito*; las tendencias excéntricas son las correspondientes «vivencias de trasfondo». Con ello no se ha mostrado que al tender en general no corresponda ninguna profundidad de yo. Si un ruido oído despierta en mí la tendencia a volverme hacia él, en la acción no encuentro que, de manera irrefleja, yo vivencie en esta tendencia otra cosa que el yo puro sobre el que viene ejercido el «impulso», o que ella ascienda desde profundidad alguna. En cambio, de vez en cuando hay «fuentes» del tender que son vivenciadas y de las cuales procede éste[16]: un malestar, un descontento o similares; y gracias a su origen desde esta fuente, al tender le convienen secundariamente una profundidad y una relevancia constitutivos para la personalidad (o sea, tan sólo si en el tender se hace visible su fuente). Más aún, también la impetuosidad y la tenacidad de una tendencia se muestran después como dependientes de la profundidad de yo de su fuente y, con ello, como accesibles a una legalidad racional, mientras que el tender puro que no surge como vivencia de un sentimiento no es racional ni irracional.

Según Pfänder, el *querer* está siempre en el centro del yo en contraste con el tender[17]. Asentimos a esto en tanto que lo traducimos a nuestra concepción: la resolución de la voluntad se realiza siempre en la forma del «cogito». Como ya sabemos, con ello no se ha dicho todavía nada sobre la voluntad como «vivenciar-se». «Si se trata de un auténtico acto volitivo, el propio yo —dice Pfänder— no debe ser meramente pensado, sino él mismo aprehendido inmediatamente y hecho objeto-sujeto de los propósitos prácticos. Al querer, pero no al tender, pertenece entonces la autoconciencia inmediata. El acto volitivo es, por tanto, un acto propositivo práctico imbuido de un determinado mentar volitivo, acto que procede del centro del yo y, avanzando por el mismo yo, determina a este mismo a un preciso comportamiento futuro. Es un acto de autodeterminación en el sentido de que el yo es tanto el sujeto como el objeto del acto.»

Tampoco podemos declararnos completamente de acuerdo con este análisis. Objeto del acto volitivo es lo querido o pensado voliti-

16. Pfänder, *op. cit.*, p. 168.
17. Pfänder, *op. cit.*, p. 174.

vamente. Una autodeterminación para el comportamiento futuro consiste sólo (conforme a la vivencia) en el querer un obrar futuro y no en el simple querer un comportamiento a realizar. Por tanto, el yo no es objeto en el simple querer, por el contrario está permanentemente vivenciado desde el lado del sujeto: «yo» donaré el ser a lo que no es. Tal es sólo, por lo pronto, el yo puro. Pero en tanto que todo querer se edifica sobre un sentir sentimiento, en tanto que también con aquel querer está ligado aquel sentimiento del «poder realizar» —en todo «yo quiero» libre e indubitable reside un «yo puedo»; con un «yo no puedo» sólo se lleva bien un tímido «ya querría yo»; «yo quiero pero no puedo» es un *nonsense*—, todo querer interviene de doble manera en la estructura personal y descubre sus profundidades.

La posición de los actos *teoréticos* requiere todavía un examen más detenido. Primero nos parecieron completamente irrelevantes para la constitución de la personalidad, no radicados en absoluto en ella, pero ahora nos los hemos encontrado repetidas veces y podemos sospechar que deben ser involucrados de múltiples maneras. Todo acto sentimental (y también, naturalmente, todo acto volitivo), se basa sobre uno teorético, por tanto es imposible un sujeto sentimental puro; sin embargo, por este lado aparecen los actos teoréticos sólo como condiciones, no como constituyentes de la personalidad, y tampoco creo que corresponda, por ejemplo, a los simples actos de percepción, un significado más elevado. Las cosas son diferentes con respecto a los actos específicos de conocimiento. El conocer mismo es un valor, y precisamente un valor graduado según su objeto. El acto reflejo en el que viene a darse el conocer siempre puede llegar a ser, pues, soporte de una captación de valor, y el conocer, así como aquel valor sentido, deviene con ello relevante para la constitución de la personalidad. Verdad es que este dominio del valor no sólo se abre a la mirada refleja. No sólo el conocimiento obtenido, sino (acaso en mayor proporción) el conocimiento todavía no realizado está sentido como valor, y este sentir el valor es la fuente de todo esfuerzo cognoscitivo, el «resorte» de todo querer conocer. Un objeto se me ofrece como oscuro, encubierto, no claro. Está ahí como algo que está por descubrir, pide esclarecimiento. Este esclarecer, descubrir, y su resultado, el conocimiento claro y distinto, están ante mí como valor incisivamente sentido y que me arrastra irresistiblemente hacia sí. Es un dominio axiológico propio el que aquí se abre, y un estrato de la personalidad propio el que le corresponde. Un estrato muy profundo que con frecuencia es tenido por nuclear, y para un determinado tipo de personas, las que poseen «temple científico» específico, es de hecho su núcleo esencial. Pero del análisis del

conocimiento se puede extraer todavía más: hemos hablado de esfuerzo cognoscitivo y de querer conocer; el proceso cognoscitivo mismo es acción, es acto. No sólo siento el valor del conocimiento que está por realizarse y la alegría por el realizado, sino que en la realización siento también aquella fuerza y poder que encontrábamos en otro querer y obrar.

Con esto hemos esbozado a grandes rasgos la constitución de la personalidad. En ella encontramos una unidad de sentido que se constituye plenamente en el vivenciar, que además se distingue por el hecho de que está subordinada a las leyes racionales. Encontrábamos una correlación general entre persona y mundo o, dicho con más exactitud, mundo de los valores. Para nuestros objetivos es suficiente el haber mostrado esta correlación. De ahí resulta que no es posible llevar a cabo una doctrina de la persona (sobre la que, naturalmente, no albergamos aquí ninguna pretensión) sin una precedente doctrina de los valores, y que ella puede ser obtenida a partir de semejante doctrina de los valores. A la jerarquía completa de los valores correspondería la persona ideal que siente todos los valores adecuadamente y según su orden de rango. La supresión de ciertos dominios axiológicos o las modificaciones en el orden de rango de los valores, además de las diferencias en la intensidad con que vivenciamos un valor y en la preferencia de una de las posibles formas de expresión (expresión corporal, del querer y del obrar, etc.), darían por resultado otros tantos tipos personales. Una cumplida doctrina de los tipos sería tal vez aquel fundamento ontológico de las ciencias del espíritu que le valió tantos esfuerzos a Dilthey.

§ 4. El darse de la persona ajena

Tenemos que consignar ahora cómo se destaca la constitución de la persona ajena respecto de la propia y además cómo se diferencia la persona respecto del individuo psicofísico de cuya constitución nos ocupamos anteriormente.

El primer cometido, después de las investigaciones precedentes, ya no parece ocasionar una gran dificultad. Así como en los propios actos espirituales originarios se constituye la persona propia, así la ajena se constituye en los actos vivenciados empáticamente. Toda acción de otro la vivencio como procedente de un querer, y éste a su vez de un sentir sentimiento; con ello me está dado al mismo tiempo un estrato de su persona y un dominio de valores aprehensibles en principio para él, el cual motiva además con pleno sentido la espera de posibles actos volitivos y acciones futuros. Una acción singular, e

igualmente una expresión corporal singular —una mirada o una sonrisa—, me pueden brindar una mirada al núcleo de la persona. Ulteriores cuestiones que se plantean podrán responderse cuando hayamos discutido la relación entre «alma» y «persona».

§ 5. *Alma y persona*

En ambas nos han salido al paso propiedades constantes, pero las propiedades anímicas se constituyen para la percepción interna y para la empatía en cuanto que éstas tienen por objeto las vivencias, mientras que las propiedades personales se descubren en el vivenciar original y correlativamente en el transferirse dentro de otro empatizando, si bien es menester todavía —igual que con las vivencias en cuestión— un viraje especial de la mirada para hacer del «descubrir» un aprehender.

Hay cualidades (o «disposiciones»), que en principio sólo son perceptibles, no vivenciables: así es la memoria, que se manifiesta a la mirada aprehensora en mis recuerdos. Estas cualidades son, pues, anímicas en sentido específico. Naturalmente que también las propiedades personales —la bondad, el espíritu de sacrificio, la energía que vivencio en mis acciones— se traducen en propiedades anímicas cuando son percibidas en un individuo psicofísico. Pero son pensables además como propiedades de un sujeto espiritual puro y conservan su esencia propia también en el entramado de la organización psicofísica. Su posición especial se manifiesta en el hecho de que están fuera de la conexión causal.

Encontrábamos el alma, sus vivencias y todas sus disposiciones, como dependientes de toda clase de circunstancias, influenciables por doquier, así como por los estados y la índole del cuerpo vivo, engarzadas, en fin, a todo el entramado de la realidad física y psíquica. Bajo la acción permanente de tales influjos se desarrolla el individuo con todas sus disposiciones. Este hombre está hecho así porque estuvo expuesto a estos y a aquellos influjos; en otras circunstancias se habría desarrollado de otra manera, su «naturaleza» tiene algo de empíricamente fortuito, se la puede pensar transformada de muchas maneras. Pero esta variabilidad no es indefinida, en ella topamos con límites. No sólo es que la estructura categorial del alma como alma debe permanecer conservada; también dentro de su forma individual damos con un núcleo inmutable: la estructura personal. Me puedo figurar a César en una aldea en vez de en Roma y lo puedo trasladar al siglo veinte; ciertamente que su individualidad históricamente de-

terminada experimentaría entonces algunos cambios, pero es igualmente seguro que seguirá siendo César. La estructura personal delimita un dominio de posibilidades de variación dentro del cual se puede desarrollar su expresión real «según las circunstancias».

Las capacidades del alma —así lo dijimos antes— pueden ser perfeccionadas y también enromadas por el uso. Mediante la práctica puedo ser «educado» para gustar de las obras de arte y, por otra parte, el gusto me puede resultar empalagoso por la repetición frecuente. Pero estoy sometido a la «fuerza de la costumbre» sólo en virtud de mi organización psicofísica. Un sujeto puramente espiritual siente un valor y vivencia en ello el estrato correlativo de su ser. Este sentimiento no puede llegar a ser ni más ni menos profundo. Un valor que le es inaccesible a la fuerza de la costumbre permanece también como un valor que ella siente, no queda perdido para ella. Y un individuo psicofísico tampoco puede ser conducido nunca mediante costumbre a un valor para el que le falta el estrato personal correlativo. Los estratos de la persona no pueden «desarrollarse» o «deteriorarse», sino sólo llegar o no a descubrirse en el curso del desarrollo psíquico. Esto vale para la causalidad «intersubjetiva» tanto como para la «intrasubjetiva». La persona como tal no está sometida al contagio de sentimientos, éste sirve más bien para velar el verdadero contenido de la personalidad. Las condiciones de vida en las que un individuo crece pueden engendrar en él una aversión contra ciertas acciones (¡educación moral autoritaria!) que no corresponde a ninguna propiedad personal original y que puede ser vencida por otros «influjos». El educado conforme a «principios morales» y que obra según ellos, cuando vuelve la mirada «hacia sí» percibirá con satisfacción a una persona «virtuosa»; hasta que un día, en una acción que prorrumpe desde lo hondo de su interioridad, se *vivencia* como de una clase totalmente distinta de la que creía ser hasta entonces.

De un desarrollo de la persona bajo el influjo de las condiciones de vida —de una «significación del ambiente para el carácter», como admite también Dilthey[18]— sólo se puede hablar en cuanto que el mundo real circundante es objeto de su vivencia de los valores y determina qué estratos llegan a descubrirse y qué acciones posibles devienen reales. Así puede la persona psicofísica empírica ser una realización más o menos perfecta de la persona espiritual. Se puede pensar que la vida de un hombre es un proceso acabado de despliegue de su personalidad; pero también es posible que el desarrollo psicofísico no

18. *Beiträge zum Studium der Individualität* [Contribuciones al estudio de la individualidad], pp. 327 ss.

permita un despliegue completo, y esto de distintas maneras: quien muere en edad infantil o es víctima de una parálisis no puede desplegarse del todo, un hecho empírico fortuito —la debilidad del organismo— frustra el sentido de la vida (si es que lo vemos en ese despliegue de la persona), como por otra parte un organismo más fuerte conserva la vida más tiempo cuando su sentido ya se ha cumplido y la persona se ha desarrollado del todo. La incompleción semeja aquí al carácter fragmentario de una obra de arte de la que una parte está ya elaborada y de lo restante sólo ha quedado materia bruta. Sin embargo, también es posible un desarrollo deficiente en un organismo resistente; quien nunca encuentra a una persona digna de amor o de odio nunca puede vivenciar la profundidad en la que radican amor y odio. Quien nunca ha visto una obra de arte, quien nunca ha salido de los muros de la gran ciudad, a éste se le cierran, tal vez para siempre, el gusto por la naturaleza y el arte y la receptividad para ello. La persona de esta manera «incompleta» semeja un esbozo inacabado. Finalmente, también se puede pensar que no se llegue en absoluto a un despliegue de la personalidad. Quien no siente él mismo los valores, sino que adquiere todos los sentimientos sólo por contagio de otros, no «se» puede vivenciar ni llegar a una personalidad, sino a lo sumo a una imagen fraudulenta de la misma.

Sólo en el último caso podemos decir que la persona espiritual no existe. En todos los demás casos no podemos poner en pie de igualdad el no-despliegue de la persona con la no-existencia; más bien existe la persona espiritual aun cuando no esté desplegada. Podemos denominar «persona empírica» al individuo psicofísico en cuanto realización de la persona espiritual. En cuanto «naturaleza», está sometida a las leyes de la causalidad; en cuanto «espíritu», a las del sentido. Incluso aquella conexión plena de sentido de las propiedades anímicas de la que hablamos antes, en virtud de la cual la aprehensión de una motiva racionalmente el paso a la otra, le conviene a ellas sólo en cuanto personales. La receptividad más fina para los valores éticos y una voluntad que los deja completamente inadvertidos y sólo se deja guiar por estímulos sensibles no congenian en la unidad de un sentido, son incomprensibles. Y así, entender una acción quiere decir no sólo darle cumplimiento empático como vivencia singular, sino vivenciarla plenamente como procedente de la estructura total de la persona[19].

19. Sobre la «necesidad» que conviene a la reviviscencia llama la atención también Meyer (*Stilgesetz der Poetik* [Ley de estilo de la poética], pp. 29 ss.), pero sin mantener separadas legalidad causal y de sentido.

§ 6. *La existencia del espíritu*

Simmel ha dicho que la inteligibilidad de los caracteres garantizaría su objetividad, que ella constituye la «verdad histórica». Francamente, esta verdad no se distinguiría en nada de la verdad poética. También una criatura de la libre imaginación puede ser una persona inteligible. Los objetos históricos deben tener, además de eso, realidad. Me debe estar dado algún punto de referencia, un rasgo del carácter histórico, para mostrar como hecho histórico el entramado de sentido que él abre para mí. Pero si me he apropiado de él de alguna manera, entonces tengo algo que existe, no sólo un producto de la fantasía.

En la comprensión empatizante del individuo espiritual ajeno también tengo la posibilidad de traerme a dato su comportamiento en ciertas circunstancias, comportamiento que no está atestiguado. Este actuar está reclamado por la estructura de su persona que tengo la certeza de conocer. Si de hecho él actúa de otra manera, entonces es que influjos perturbadores de la organización psicofísica han impedido una libre expresividad de su persona. Sin embargo, el que tales influjos perturbadores sean posibles quita a aquella constatación el carácter de un enunciado sobre la existencia empírica y no puedo tomarla por mera constatación de hechos.

Pero mucho menos todavía es «históricamente verdadera» la mera constatación de hechos por sí sola. La constatación más exacta de todo aquello que ha hecho Federico el Grande desde el día de su nacimiento al de su último suspiro no nos da ni una chispa del espíritu que interviene en los destinos de Europa transformándolos, mientras que la mirada inteligente se apodera de él en una observación lanzada sobre una breve carta. El mero elenco de los hechos hace del acontecer significativo un acontecer ciego causalmente regulado, descuida el mundo del espíritu que no es menos real ni menos cognoscible que el mundo natural. Puesto que el hombre pertenece a ambos reinos, la historia de la humanidad debe considerarlos a los dos. Ella debe entender las configuraciones del espíritu y la vida espiritual, y constatar lo que de eso ha llegado a ser realidad. Y puede llamar en ayuda a la ciencia de la naturaleza para explicar lo que no ha llegado a ser y lo que ha llegado a ser de otra manera de como lo requerían las leyes del espíritu[20].

20. De manera semejante a como nosotros intentábamos mostrarlo aquí, E. von Hartmann ha caracterizado en su estética la relación entre individuo psicofísico y espi-

§ 7. *Confrontación con Dilthey*

a) Ser y valor de la persona

Ya hemos destacado antes cómo nuestra concepción está próxima a la de Dilthey, aunque él no ha consumado la distinción de principio entre naturaleza y espíritu. También él reconoce la legalidad racional de la vida espiritual. Lo expresa diciendo que en las ciencias del espíritu, ser y deber, hecho y norma, están inseparablemente trabados[21], los entramados vitales son unidades axiológicas que llevan en sí la regla de su enjuiciamiento.

Pero aún hay que distinguir entre legalidad racional y valor. Los actos espirituales se enlazan vivencialmente en entramados de una determinada forma general. Uno puede traerse a dato estas formas en actitud reflexiva y enunciarlas en proposiciones teoréticas que se dejan también transformar en las proposiciones normativas equivalentes. Gracias a esta legalidad formal están sometidos los actos espirituales al dictamen de «verdaderos» y «falsos». Por ejemplo, la unidad vivenciada de una acción consiste en que una captación de valor motiva un acto volitivo que se pone en práctica tan pronto como está dada la posibilidad de realización. Formulado en una proposición teorética, esto da por resultado esta ley racional general: quien siente un valor y lo puede hacer real, lo hace. Dicho normativamente: si sientes un valor y lo puedes realizar, hazlo[22]. Toda acción que se corresponda con esta ley es racional o correcta. Mas con ello no se ha establecido todavía nada sobre el valor material de la acción. Sólo se cumplen las condiciones formales de una acción valiosa. Sobre qué valor material le concierne, acerca de ello nada dicen las leyes racionales. Así, las estructuras vivenciales inteligibles son también objetos de una posible valoración, pero no están constituidas ya como objetos de valor en la aprehensión empatizante (prescindimos de aquella clase especial de vivencias irreflejas del propio valor sobre las que hemos llamado la atención)[23].

ritual (II, pp. 190 ss., 200 ss.). Todo individuo es, para él, una realización empírica de una «idea individual».

21. *Beiträge zum Studium der Individualität* [Contribuciones al estudio de la individualidad], p. 300.

22. No necesitamos entrar aquí en la legalidad óntica respectiva a la que están sometidos los correlatos de aquellos actos, en la relación de valor y deber (lo que es válido debe ser).

23. *Vid. supra* pp. 115 s. [p. 121].

b) Los tipos personales y las condiciones de la empatía con personas

Dilthey ve además, como veíamos, estructuras vivenciales de carácter típico en las personalidades. También en esto coincidimos con él. Gracias a la correlación entre valorar, vivencia de los valores y estratos de la persona, a partir de un conocimiento universal de valores podemos construir *a priori* todos los tipos posibles de personas de cuya realización dan cuenta las personas empíricas. Por otra parte, toda aprehensión empatizante de una personalidad significa obtención de un tipo así[24].

Ahora bien, en Dilthey y en otros hemos hallado la concepción de que la comprensión de la individualidad ajena está ligada a la propia, que la estructura de nuestra vivencia delimita el dominio de lo inteligible para nosotros. Esto es, en un grado más elevado, la repetición de lo que al hablar de la constitución del individuo psicofísico hemos mostrado como posible *engaño* de empatía aunque no perteneciente a la esencia de la empatía: que la condición personal sea puesta como base de la experiencia de otros individuos. En efecto, allí ya hicimos notar que la condición típica, en lugar de la individual, es base del «analogizar». ¿Cómo nos las arreglamos aquí, donde cada persona singular misma es ya un tipo? En el reino del espíritu, como en el de la naturaleza, hay tipos de diferente grado de generalidad. Allí, el tipo más general «organismo viviente» delimitaba el dominio de las posibilidades de empatía; cuanto más abajo descendíamos mayor resultaba ser el número de los fenómenos típicos comunes. Las cosas no son muy distintas aquí; la estructura vivencial individual es «singularidad eidética», la ínfima diferencia de los tipos generales supraordinados: edad, sexo, profesión, posición social, nación, época, son estructuras vivenciales generales de esa clase, a las cuales está subordinada la estructura individual. Así, el tipo Gretchen[25] representa para nosotros, entre otras cosas, el tipo de la muchacha burguesa alemana del siglo XVI, es decir, que el tipo individual está constituido a través de su «participación» en otros más generales. Y el tipo más elevado mediante el cual es delimitado el dominio de lo inteligible es el de la persona espiritual o el sujeto que vivencia valores en general.

24. No está en contradicción con la tipicidad de la estructura personal el que cada individuo y cada una de sus vivencias concretas son únicos por excelencia, porque el contenido de las múltiples corrientes de conciencia no puede ser en principio igual.

25. Diminutivo alemán del personaje Margarita que interviene en el *Fausto* de Goethe. [*N. del T.*]

A todo sujeto en el que aprehendo empáticamente una captación de valor lo considero como una persona cuyas vivencias se asocian en una totalidad inteligible de sentido. Todo cuanto de su estructura vivencial me pueda traer a intuición *plenaria* depende de la mía propia. En principio es susceptible de tal plenitud toda vivencia ajena que se pueda derivar de mi propia estructura personal, aun cuando ésta no haya llegado todavía a un despliegue real. Al empatizar puedo vivenciar valores y descubrir estratos correlativos de mi persona para cuyo desvelamiento mi vivencia originaria no ha ofrecido todavía ocasión. Aquel que nunca ha arrostrado un peligro puede, sin embargo, vivenciarse como valiente o cobarde en la presentificación empatizante de la situación de otro. En cambio, lo que se opone a mi propia estructura vivencial no me lo puedo traer a plenitud, pero aún lo puedo tener dado a modo de representación vacía. Yo mismo puedo ser increyente y entender, sin embargo, que otro sacrifique por su fe todo lo que posee en bienes terrenos. Veo que él obra así y empatizo una captación de valor, cuyo correlato no me es accesible, como motivo de su obrar, y le adscribo a él un estrato personal que yo mismo no poseo. Así es como obtengo empáticamente el tipo del «homo religiosus» que es extraño a mi naturaleza, y lo entiendo, si bien lo que allí me aparece como nuevo ha de quedar irrealizado. Si, por otra parte, otros aplican totalmente su vida a la adquisición de bienes materiales que yo estimo en poco y dejan posponer todo lo demás, entonces veo que para ellos están cerrados los dominios axiológicos superiores de los que yo tengo experiencia, y también les entiendo a ellos aunque pertenezcan a otro tipo.

Ahora vemos con qué derecho puede decir Dilthey que «la facultad comprensiva que opera en las ciencias del espíritu es el hombre entero». Sólo quien se vivencia a sí mismo como persona, como totalidad de sentido, puede entender a otras personas. E igualmente bien entendemos por qué Ranke quiere «extinguir» su sí mismo para ver las cosas «como han sido». El «sí mismo» es la estructura vivencial individual; el gran maestro del comprender reconoce en ella la fuente de engaño cuyo peligro nos amenaza. Si la tomamos como medida, entonces nos encerramos en la prisión de nuestra singularidad; los demás se convierten en enigmas para nosotros o, lo que es todavía peor, los modelamos a nuestra imagen y falseamos así la verdad histórica[26].

26. Ciertamente, tampoco Dilthey concibe el concepto de tipo primariamente como espiritual, sino como psíquico. Esto se destaca claramente en su descripción del tipo poético, que en gran parte consiste en una determinada particularidad de la organi-

§ 8. *Relevancia de la empatía para la constitución de la persona propia*

De lo dicho se desprende también qué relevancia tiene el conocimiento de la personalidad ajena para nuestro «autoconocimiento». Como antes vimos, no sólo nos enseña a hacernos a nosotros mismos objeto, sino que lleva a desarrollo, como empatía con «naturalezas semejantes», es decir, con personas de nuestro tipo, lo que «dormita» en nosotros, y como empatía con estructuras personales formadas de otra manera nos ilustra sobre lo que nosotros no somos, sobre lo que somos de más o de menos respecto a los demás. Con ello viene dado, a la par que el auto*conocimiento*, un importante medio auxiliar para la auto*valoración*. Puesto que la vivencia del valor es fundante de la valía propia, con los nuevos valores obtenidos en empatía se abre simultáneamente la mirada a valores desconocidos en la persona propia. En tanto que al empatizar damos con dominios axiológicos clausurados para nosotros, llegamos a ser conscientes de una propia carencia o desvalor. Toda aprehensión de personas de otra clase puede llegar a ser fundamento de una comparación de valores. Y dado que en el acto de preferir o postergar vienen a dársenos con frecuencia valores que de suyo permanecen inadvertidos, aprendemos a veces a apreciarnos a nosotros mismos de manera correcta, por lo que nos vivenciamos como más o menos valiosos en comparación con otros.

§ 9. *La cuestión de la fundación del espíritu en el cuerpo físico*

Todavía tenemos que discutir una importante cuestión. Hemos llegado a la persona espiritual a través del individuo psicofísico, al hablar de su constitución topábamos con el espíritu. En el contexto de la vida espiritual nos movimos libremente, sin recurrir a la corporalidad. Una vez introducidos en este laberinto nos orientábamos por el hilo conductor del «sentido», pero hasta ahora no hemos llegado a conocer ningún otro acceso más que el utilizado por nosotros, la expresión sensiblemente perceptible en el semblante y similares, o bien las acciones. ¿Habría de ser una necesidad esencial que el espí-

zación psicofísica: agudeza y vivacidad de las percepciones y recuerdos, intensidad de la vivencia y similares (*Die Einbildungskraft des Dichters* [La imaginación del poeta], pp. 344 ss.). En cambio, otros rasgos que él realza muestran la peculiaridad de una típica estructura *personal*: así, la expresión del vivenciar en el acto creativo de la fantasía (*Über die Einbildungskraft der Dichter* [Sobre la imaginación de los poetas], pp. 66 s.).

ritu sólo pueda entrar en mutua relación con el espíritu por el medio de la corporalidad? De hecho, yo, como individuo psicofísico, no puedo tener noticia de la vida espiritual de otros individuos por ninguna otra vía. Cierto es que sé de muchos, vivos y muertos, a los que nunca he visto. Pero lo sé por otros a los que veo, o por la mediación de sus obras que yo percibo sensiblemente y que ellos han producido en virtud de su organización psicofísica. De muy variadas formas nos sale al encuentro el espíritu del pasado, pero siempre ligado a un cuerpo físico: la palabra escrita, o impresa, o labrada en piedra, piedra o metal que han llegado a ser configuración espacial.

¿Mas no me une acaso una comunidad viva con los espíritus del presente, la tradición inmediatamente con los del pasado, sin mediación corporal? Es cierto que yo me siento uno con otros y dejo que sus sentimientos se conviertan en motivos de mi querer, pero no es esto lo que me da a los demás, sino que ya tiene como presupuesto su darse. (Y lo que de otros —de vivos o muertos— penetra en mí sin que yo lo sepa, eso lo considero como mi propiedad y no funda relación alguna entre los espíritus.)

¿Pero cómo están entonces las cosas respecto a las personas espirituales puras cuya representación no encierra contradicción alguna? ¿No es pensable ninguna relación entre ellas? Ha habido hombres que creyeron experimentar la acción de la gracia divina en un cambio repentino de su persona, otros que se sintieron guiados en el obrar por un espíritu protector (no es necesario pensar precisamente en el δαιμόνιον de Sócrates, que no ha de entenderse tan literalmente). ¿Quién va a decidir si aquí hay experiencia auténtica o aquella falta de claridad sobre los motivos propios que encontrábamos en la consideración de los *Ídolos del autoconocimiento*[27]? ¿Mas no está también dada ya con las imágenes ilusorias de tal experiencia la posibilidad esencial de experiencia auténtica en este terreno? En cualquier caso, el estudio de la conciencia religiosa me parece el medio más adecuado para la respuesta a nuestra cuestión, como por otro lado es su respuesta del más alto interés para el terreno religioso. Mientras tanto, cedo a investigaciones ulteriores la respuesta de la pregunta planteada y me conformo aquí con un «non liquet»[28].

27. La autora se refiere al escrito de Max Scheler *Idole der Selbsterkenntnis* [Ídolos del autoconocimiento], que ha venido citando como *Idole.* [*N. del T.*]

28. «No está claro». [*N. del T.*]

CURRICULUM VITAE

Yo, Edith Stein, hija del fallecido comerciante Siegfried Stein y de su esposa Auguste, de nacimiento Courant, nací el 12 de octubre de 1891 en Breslau. Soy ciudadana prusiana y judía. Desde octubre de 1897 hasta Pascua de 1906 fui a la Escuela Victoria (liceo municipal) en Breslau, y desde Pascua de 1908 hasta Pascua de 1911 a su instituto agregado de estudios orientado conforme al Bachillerato Real, en el que luego superé la prueba de madurez. En octubre de 1915 obtuve, mediante realización de un examen complementario de griego en el Instituto San Juan de Breslau, el certificado de madurez de un bachillerato humanístico. Estudié filosofía, psicología, historia y germánicas desde Pascua de 1911 a Pascua de 1913 en la Universidad de Breslau, y luego otros cuatro semestres en la Universidad de Gotinga. En enero de 1915 superé en Gotinga el Examen de Estado *pro facultate docendi* en propedéutica filosófica, historia y alemán. Al final de ese semestre interrumpí mis estudios y trabajé algún tiempo al servicio de la Cruz Roja. Desde febrero hasta octubre de 1916 suplí a un profesor enfermo en el instituto de Breslau arriba citado. Luego me trasladé a Friburgo de Brisgovia para trabajar como asistente del señor profesor Husserl.

En este lugar quisiera expresar mi agradecimiento cordial a todos aquellos que durante mi tiempo de estudios me transmitieron estímulo y apoyo, pero sobre todo a aquellos de mis profesores y compañeros de estudios gracias a los cuales se me abrió el acceso a la filosofía fenomenológica: al señor profesor Husserl, al señor Dr. Reinach y a la Sociedad Filosófica de Gotinga.

BIBLIOGRAFÍA*

Ales Bello: «From empathy to solidarity. Intersubjective connections according to Edith Stein»: *Analecta Husserliana* 48 (1996), 367-375.

Balzer, Carmen: «The empathy problem in Edith Stein»: *Analecta Husserliana* 35 (1991), 271-278.

Caballero Bono, José Luis: «Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein»: *Burgense* 43/2 (2002), 395-419.

Carrero Fidalgo, António: *Der Übergang zur objektiven Welt. Eine kritische Erläuterung zum Problem der Einfühlung bei Edith Stein*, Inaugural-Dissertation der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, Würzburg, 1985.

Costantini, Elio: «L'empatia, conoscenza dell'io estraneo»: *Studium* 86/1 (1990), 74-91.

Fidalgo, António: «Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik», en AA. VV.: *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposion*, Eichstätt, 1991, Karl Alberg, Ausburg, 1993, 90-106.

Hedwig, Klaus: «Über den Begriff der Einfühlung in der Dissertationsschrift Edith Steins», en Elders, Leo: *Edith Stein – Leben, Philosophie, Vollendung. Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2-4 November 1990*, Naumann, Würzburg, 1991, 239-252.

Hughes, J.: «Edith Stein's Doctoral Thesis on Empathy and the Philosophical Climate From Which It Emerged», en *Teresianum* 36 (1985), 455-484.

Körner, Reinhard: «"Einfühlung" im Sinne Edith Steins, ein personaler Grundakt im christlichen Glaubensvollzug»: *Teresianum* 50 (1999), 151-171.

Matzker, Reiner: *Einfühlung. Edith Stein und die Phänomenologie*, Peter Lang, Bern, 1991.

Schmitz-Perrin, Rudolf: «Phänomenologie und Scientia Crucis im Denken von Edith Stein: Von der Einfühlung zur Mit-Fühlung»: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 42/3 (1995), 346-366.

* Selección de obras sobre el tema de la empatía en Edith Stein.

ÍNDICE

Edith Stein

Nacida en el seno de una familia judía en Breslau (1891), orientó sus estudios al cultivo de la fenomenología en el primer grupo de discípulos destacados de Edmund Husserl, en Gotinga. Trasladado Husserl a Friburgo de Brisgovia, Edith Stein culminó allí su doctorado y trabajó como asistente científica privada del filósofo durante varios meses. En 1921 se convirtió a la fe católica, y para entonces ya había escrito varios tratados cuyo contenido se apoya en los hallazgos obtenidos en su tesis doctoral: *Causalidad psíquica*, *Individuo y comunidad*, *Una investigación sobre el Estado* e *Introducción a la filosofía*. Su contacto con el pensamiento católico reorientó sus intereses filosóficos en el sentido de un diálogo entre fenomenología y filosofía cristiana, queriendo recuperar esta última lo más valioso del pensamiento escolástico. Esta nueva dirección produjo como fruto destacado la obra *Ser finito y ser eterno*, que refleja también su diálogo con Martin Heidegger, del que es un buen testimonio su *La filosofía existencial de Martin Heidegger* (Trotta, 2010). Refugiada en Holanda, fue detenida en agosto de 1942, deportada a Auschwitz y ejecutada en la cámara de gas.


ISBN 978-84-8164-630-6
9 788481 646306